

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

2017/1 (61. évfolyam)

A Magyar Tudományos Akadémia
Filozófiai Bizottságának folyóirata

Előítélet

Tartalom

Előítélet (<i>Ambrus Gergely – Ullmann Tamás</i>)	5
---	---

TANULMÁNY

FEHÉR M. ISTVÁN: Az előítéletek mint a megértés feltételei	9
OLAY CSABA: Előítélet, előfeltevés és tradíció hermeneutikai nézőpontból	29
RÉZ ANNA: Implicit előítéletek és az egyéni felelősség korlátai	50
ERŐS FERENC: Előítéletek: a vágy ideológiái	68
SIK DOMONKOS: Előítélet a késő modernítésben	78

VARIA

BICZÓ GÁBOR: Ki a „Másik”?	
A kritikai fordulat és az ismeretreprezentáció a kortárs antropológiában	103
KAPOSI MÁRTON: Az emberi értelem fogalmának konceptióformáló szerepe Dante társadalomfelfogásában	131
KOVÁCS ESZTER: Diderot politikai gondolkodása 1770 és 1784 között Egy fordításkötet margójára	157

SZEMLE

BEKÓ ÉVA: Naturalizálható-e az elme?	173
BARCSI TAMÁS: Kultúra és erőszak	183
E számunk szerzői	189
Summaries	191

Előítélet

Az előítélet problémája egyszerre áll az erkölcsfilozófia, a társadalomelmélet, a politológia, a szociológia és az ismeretelmélet középpontjában. Különös és sokértelmű fogalomról van szó, amely mind a filozófiai gondolkodás, mind a tudományos megismerés szempontjából kulcsfontosságú. Tematikus blokkunk átfogó képet ad az előítélet problémájának sokféle aspektusáról.

Első két tanulmányunk a hermeneutika kontextusában vizsgálja az előítélet problémakörét. Fehér M. István írása Gadamer előítéletre vonatkozó álláspontjának rekonstruálására és értelmezésére tesz kísérletet, majd a gadameri nézeteket a filozófiai megismerés szélesebb összefüggéseibe helyezi. A tanulmány egyik középponti állítása az, hogy míg a felvilágosodás szerint a megértéshez arra van szükségünk, hogy előítéletektől mentesek legyünk, addig Gadamer ezzel ellentétes nézete szerint a megértéshez rendelkezünk kell előítéletekkel. A tanulmány bemutatja, hogy Gadamernél az előítélet kérdése mindenekelőtt az előzetes megértéssel áll kapcsolatban, és ez utóbbit szem előtt tartva egyezsersmind a tekintély és a hagyomány körében is vizsgálja a kérdést. A tanulmány első két szakasza Gadamer módszertanát és történeti vizsgálódásait tekinti át. Ezek után a szerző megmutatja, hogy Heidegger milyen módon előlegezte meg és körvonalazta a probléma Gadamer általi kezelését. Végül egy rövid függelékben visszatér a Kant és a hermeneutika között fennálló párhuzamokra, s a *Pöhlitz-féle metafizikai előadások* egy szövegrészének elemzésével igazolja azt az állítást, mely szerint az előítéletek a megértésnek nem annyira akadályai, mint inkább – épp ellenkezőleg – feltételei.

Olay Csaba egy arisztotelészi gondolattal kezdi a tanulmányát, amely szerint „Minden mesterségbeli tudás, minden tanítás és minden intellektuális tanulás már meglévő ismeretből jön létre”. Ha a már meglévő tudást előfeltevésnek tekintjük, akkor minden gondolkodás előfeltevésekre épül. Nem létezik *cognitio ex nihilo*. Amennyiben továbbá a filozófia alapvető feladatának tartja, hogy önmagát mint gondolkodást tisztázza, akkor az előfeltevések kérdése még közelebb kerül a filozófia centrális kérdéseéhez, mégpedig az öntisztázás reflexív feladata értelmében. A filozófiai hagyomány a tudást hordozó előfeltevések probléma-

körébe ennek megfelelően egyrészt a filozófia, másrészt a tudás és tudomány előfeltevés-mentességének vagy előfeltevésektől való függőségének problémája során ütközött bele. A tudás végső megalapozása irányába tett lépések óhatatlanul az előfeltevések vizsgálatához és gyakran az előfeltevés-mentesség követelményéhez vezetnek. Ezzel szemben Gadamer filozófiai hermeneutikája a problémát az „előítéletek rehabilitálása” keretében tárgyalta. Az előítéletek rehabilitálása Gadamer szerint sajátos „produktivitásuk” miatt szükséges, mivel a megértés előfeltételeit alkotják. Olay Csaba írása először röviden feleleveníti, miként merül fel általában a filozófia számára az előfeltevések és előítéletek kérdése, kitekintve a társadalomtudományi, szociálpszichológiai nyelvhasználatra is. Ezt követően a tanulmány nagyobb részében a hermeneutika sajátos előítélet-felfogását elemzi, majd, ennek következményeként, a hagyomány és autoritás gadameri értelmezését Odo Marquard szkeptikus kompenzációfilozófiája felől is megvizsgálja.

A harmadik tanulmány az előítélet problémáját a kortárs erkölcsfilozófia kontextusában közelíti meg. Réz Anna egy olyan témát vizsgál, amely az utóbbi mintegy húsz évben került az erkölcsfilozófia és a pszichológia látóterébe, nevezetesen az ún. hallgatólagos, avagy implicit előítéletek természetét: következményeiket, az általuk viselt felelősség kérdését, illetve megváltoztathatóságuk lehetőségét és módszereit. Az implicit előítéletek különlegessége, hogy nem vagyunk tudatukban, nem is tudjuk közvetlenül befolyásolni őket, és gyakran kifejezetten ellentmondanak explicite (őszintén) képviselt nézeteinknek. Ezen jellegzetességeik miatt az implicit előítéletek által kiváltott cselekedetek (például valamilyen faji vagy nemi csoporthoz tartozó személlyel szemben) nem teljesítik azokat a feltételeket, amelyeket a cselekvésért viselt felelősség feltételeiként szokás értelmezni, nevezetesen a tudatosságot, a befolyásolás képességét és az azonosulást a cselekedetben kifejeződő értékítéletekkel. Réz megvizsgál olyan újabb értelmezéseket, amelyek elkülönítik a felelősség ún. attribúcionista és szubsztantív értelmét, és erre a megkülönböztetésre támaszkodva próbálják értelmezni az olyan eseteket, amikor az ágenst annak ellenére felelősnek tartjuk a cselekvésért, hogy a fenti feltételek nem teljesülnek. A tanulmány ezen túl amellet is érvel, hogy noha az implicit előítéletek természete és a megváltoztatásra vonatkozó lehetséges módszerek fontos erkölcsi és társadalomfilozófiai kérdések, mindazonáltal az implicit előítéletekből fakadó viselkedés okozta károk mérséklésének hatékonyabb módja lehet a megfelelő törvényi környezet és intézményrendszer kialakítása, mint önmagunk „átnevelése”.

A tematikus blokk utolsó két tanulmánya szociálpszichológiai és szociológiai megközelítést alkalmaz. Erős Ferenc cikke az előítélet problémáját a következő kérdés alapján vizsgálja: van-e valami közös abban, ahogy különböző korszakokban különböző emberek az előítéletekről gondolkodnak? Kiindulópontja egy amerikai filozófus és pszichoterapeuta, Elisabeth Young-Bruehl könyve. Erős Ferenc átveszi a könyvből azt a gondolatot, hogy szubsztanciális értelem-

ben nem létezik *az* előítélet, hanem csak – különböző fajta – előítéletek vannak. A II. világháború utáni amerikai előítélet-kutatás főbb történelmi trendjeit áttekintve azt látjuk, hogy először az antiszemitizmusé volt a „vezető szerep”, ezt váltotta fel az ötvenes és hatvanas években a fehér rasszizmus, majd a hetvenes és nyolcvanas években a szexizmus és a homofóbia. Napjainkban a hagyományos – etnikai, „faji” és gender-alapú – előítéletek mellett egyre nagyobb szerepre tesznek szert az életkor szerinti és a gyermekekkel szembeni előítéletek (*ageism* és *childism*). Az előítélet – Sigmund Freud kifejezésével – a „kis különbségek nárcizmusán” alapszik, modern kifejezéssel a *csoportkategorizáción*, amely az emberek közötti relatív különbségeket az emberi pszichikum abszolút különbségeivé, a „mi” és az „ők” mindig *bennünket* igazoló, kategorikus ellentétévé meríti. Ezt a megközelítést gondolja tovább kritikusan a norvég filozófus, Lene Auestad, aki ismét a pszichoanalízishez, ezúttal a trauma-elmélethez fordulva próbálja megvilágítani, hogy az előítélet mint hallgatolagos társadalmi konszenzus hogyan nyer megerősítést a tudattalan folyamatokban, már a kora gyermekkortól kezdve. Young-Bruehl és Auestad pszichoanalitikus ihletettséggű, filozófiailag is elmélyült munkái az előítéletek vizsgálata számára olyan perspektívákat nyújtanak, amelyek messze túlmutatnak a klasszikus előítélet-kutatások Allport és Adorno művei által kijelölt irányain.

Sík Domonkos cikke az előítélet fogalmát nem episztemológiai, hanem elsősorban szociológiai aspektusa felől vizsgálja. Történeti értelemben az idegentapasztalatok a modernitásban válnak jelentőssé, így az előítélet mint probléma is a modernitásban jelenik meg. E történeti szituáltság miatt az előítélet működési feltételei folyamatosan változnak, ezért az előítéletek értelmezései is folyamatos aktualizálást igényelnek. A szerző annak a kérdésnek a megválaszolására törekszik, hogy a különböző logikák szerint szerveződő társadalmi terekben milyen lehetőségfeltételek jellemzik az előítéletek működését. A kérdést különösen bonyolulttá teszi, hogy a modern társadalmakban az előítéletek működése a társadalmi diskurzusok témája lesz, és széles rétegek számára válik morális kérdéssé a velük való szembenézés. E reflexív működésmód megértéséhez a szerző azt javasolja, hogy az előítélet problémáját a klasszikus tudatfilozófiai modell helyett hálózatelméleti keretben közelítsük meg. Első lépésben a kritikai társadalomelméletek hálózati szintézisét vázolja fel, majd a hálózati keretek között újraértelmezett előítéletekhez való viszonyulás különböző lehetséges formáit tekinti át. A hálózati torzulás és a szenvedés tapasztalatából kiindulva különbséget tesz az előítéletekhez való dogmatikus, idealizáló és adekvát attitűdök között. A harmadik lépésben ebben az átfogó modellben írja le a torzító előítéletek meghaladásának lehetőségeit.

A *Varia* rovatban Biczó Gábor, Kaposi Márton és Kovács Eszter írását közöljük. Biczó „Ki a »Másik«”? című írása az antropológia ún. kritikai fordulatát elemzi, aminek a kiindulópontja a tudás „karteziánus” reprezentációs modelljének feladása a „Másik”, a más kultúrához tartozó személyek, csoportok

megismerése vonatkozásában. A fordulatnak többféle kiváltó oka is volt, így az antropológus szerepére, a vizsgálati alannyal való viszonyára vonatkozó reflexió, másfelől az antropológiai kutatás „tárgyának” átalakulása: az intakt, lokalizált, a kutatóétól független életvilágú „bennszülött” csoportok, etnikumok fokozatos megszűnése, illetve összekeveredésük más csoportokkal (köztük a kutatóéval); továbbá ugyanennek a folyamatnak a másik oldalaként a kutatás lehetséges tárgyainak kibővülése. Biczó Clifford és Rabinow antropológiai munkásságából indul ki, majd számos tényleges, illetve potenciális filozófiai kapcsolatra mutat rá, amelyek hatást gyakoroltak az antropológia fordulatára – így Foucault és Ian Hacking ismeretelméleti nézeteire, valamint fenomenológiai hatásokra, elsősorban Waldenfels elképzeléseire a „Másik”, az „Idegen” fenomenológiai tapasztalatáról.

Kaposi Márton tanulmánya Dante politikafilozófiai nézeteit vizsgálja. Dante felfogása szerint lehetséges egy olyan, az egész emberiségre kiterjedő monarchia létrejötte, amely garantálja a hatalom igazságosságát és az egyetemes békét. Ennek az államalakulatnak a lehetősége (az isteni gondviselés mellett) döntően az emberi értelem képességeiben van megalapozva. Az értelem, illetve az „ideális állam” értelmezésében Dante több forrásból is merített, de Kaposi tézise szerint a legfontosabbak ezek között Arisztotelész összetett lélekelmélete, illetve a tomista monarchiaelmélet mellett Averroës pszichológiai-lélekképzési elképzelései voltak.

Kovács Eszter Diderot élete utolsó évtizedének politikafilozófiai nézeteit elemzi, amelyeket „lapszéli jegyzetekként” kínál Diderot válogatott írásainak újabb, 2013-ban megjelent magyar kiadásához. Kovács szerint utolsó korszakában Diderot radikálisabb nézeteket vallott, mint korábban, az *Enciklopédia* szerkesztőjeként: határozottabban bírálta az abszolút monarchiát, az abszolút hatalom felszámolását és a népet képviselő törvényhozás szükségességét hirdette; elítélte a gyarmatosítást, és nagyobb hangsúlyt helyezett a természet törvényeinek tiszteletben tartására. A tanulmány egyrészt Diderot oroszországi utazásához kapcsolódó írásaira fókuszál, így a *Feljegyzések II. Katalin cárnőnek*, illetve a *Megjegyzések a Nakaszról* jegyzeteire, másrészt *A két India története* általa írt (Raynal néven publikált) részeire.

Szemle rovatunkban két recenzió olvasható: Bekő Éva Ambrus Gergely *Tudományos elmefilozófia: a paralelizmustól a materializmusig* (Budapest, L'Harmattan, 2015) című monográfiájáról ír, Barsi Tamás pedig a Pabis Eszter által szerkesztett, *Az erőszak reprezentációi* (Debrecen, Debreceni Egyetemi Kiadó, 2015) című kötetet ismerteti.

Ambrus Gergely – Ullmann Tamás

Az előítéletek mint a megértés feltételei

Fő műve, az *Igazság és módszer* egyik sok vitát kiváltó fejezetében Hans-Georg Gadamer egy rehabilitációnak nevezett vállalkozásba fogott – nemcsak az autoritás és a hagyomány, hanem az előítéletek rehabilitációjába is (Gadamer 1999b. 277 skk.; Gadamer 1990. 281 sk.; Gadamer 1984. 198–203). „Minden megértés lényegi előítéletszerűségének az elismeréséből” (Gadamer 1999b. 270; Gadamer 1990. 274; Gadamer 1984. 194) Gadamer számára az következik, hogy – amint a vonatkozó fejezet első bekezdésében bevezetesként elhangzik – „az előítélet fogalmának elvi rehabilitálására van szükség” (Gadamer 1984. 198). Az érvek és megfontolások, amelyeket itt Gadamer fölhozott, a kedélyeket nem kis mértékben borzolták, és a következő évtizedekben szűnni nem akaró szenvedélyes vitákhoz vezettek (mindenekelőtt lásd Habermas 1971a. 48 skk.; Habermas 1971b. 156 skk.). Már maga a fejezet címe is (lásd Gadamer 1984. 198 skk.), melyet jelen dolgozat címéül választottunk, nem kis mértékű kihívást tartalmaz: *Az előítéletek mint a megértés feltételei*. Ez tömören azt az erősen vitatott – s ami azt illeti, meglehetősen megdöbbentő és látszólag botrányos – állítást fogalmazza meg, miszerint az előítéletek – szemben azzal, amit közkeletűen gondolunk – nem gátolják vagy akadályozzák a megértést. Ellenkezőleg. Valójában éppenséggel ezek azok a feltételek, amelyek a megértést egyáltalán lehetővé teszik. Ebből az állításból az következik, hogy ha nem volnának előítéleteink, nem tudnánk semmit sem megérteni. (Ezt nem csupán jelen írás folyamán, hanem egy hozzá csatolt függelékben alább egy Kant-párhuzam keretében is megpróbálom plauzibilissé tenni.) Más szóval, az a tény, hogy vannak előítéleteink, teszi számunkra lehetővé, hogy megismerjük világunkat és a megértésnek nevezett sajátos művelet végbevitelének keretében megálljuk a helyünket benne. Röviden: míg a modern felfogás szerint a megértéshez (avagy a megismeréshez) arra van szükségünk, hogy előítéletektől mentesek legyünk, addig Gadamer ezzel ellentétes nézete szerint a megértéshez rendelkezniünk kell előítéletekkel.

A következőkben Gadamer előítéletre vonatkozó álláspontjának rekonstruálására és értelmezésére teszek kísérletet, összevetve azt több közeli, kapcsolódó fogalommal, köztük mindenekelőtt az előzetes megértéssel, szem előtt tartva

egyszersmind a tekintély és a hagyomány körében kifejtett gadameri nézete-
ket is (I–II). Az utolsó részben (III) meg szeretném mutatni, hogy Heidegger
milyen módon előlegezte meg és körvonalazta a probléma Gadamer általi keze-
lését. Egy rövid függelékben végül visszatérek a Kant és a hermeneutika között
fennálló párhuzamokra, s a felvilágosodás kiemelkedő filozófusaként ünnevelt
gondolkodó egy szövegével vélem igazolni, illetve plauzibilissé tenni azt az ál-
lítást, mely szerint az előítéletek a megértésnek nem annyira akadályai, mint
inkább – épp ellenkezőleg – feltételei.

I.

A Gadamer-kutatáson belül a heidelbergi filozófus munkásságával kapcsolatban
már az első időkben megfogalmazódott az a vélekedés, mely szerint a fő mű-
vének címében található „és” szócska nem annyira a megnevezett két dolog
összekapcsolásának értelmében szerepel itt – mint ahogyan az nyilvánvaló pél-
dával Heidegger *Lét és idő*jében –, hanem inkább szembeállítást jelent: az igaz-
ság fogalmát Gadamer olyan valamiként vezeti be és használja, ami szemben áll
a módszerrel (lásd Tugendhat 1978). Eszerint a „módszer nem az igazsághoz
vezető út” (Palmer 1969. 163), és Gadamer művét úgy kell olvasni, mint „ma-
gának a módszernek a gondolata ellen irányuló értekezést” (Rorty 1979. 360).
Egy megint másik szerző megfogalmazása szerint „az *Igazság és módszer* címe
ironikus: az igazsághoz [...] nem csupán eljárásbeli módszertanra van szükség”
(Sokolowski 1997. 227). Röviden, a címben szereplő „és” valójában a „vagy”
jelentéssel bír: „Igazság vagy módszer” (Figal 2000. 335; lásd még Turk 1982;
Feyerabend és Albert 1997. 30; Grondin 1999. 320).

Ha a dolognak tüzetesebben utánajárunk, a közelebbi vizsgálat azt mutatja,
hogy Gadamer a módszert nem általában vagy abszolút értelemben, hanem csak
újkori-modern értelemben utasítja el, és hogy egy meghatározott módszert va-
lójában nagyon is felhasznál. Ez utóbbi a „fogalomtörténet” [*Begriffsgeschichte*]
módszere, amely a fogalmaknak, jelentésük alakulásának a történetét próbálja
nyomon követni.¹ Mint majd látni fogjuk, épp ez a centrális művelet az, amelyet

¹ Ennek alátámasztására lásd például Gadamer 1990. 13, 29, 463, 467 skk. és Gadamer
1986. 37 skk., 186 skk. (Gadamer 1999b. 7, 23, 459, 463 skk.). A fenti mondat első fele
(„Gadamer a módszert nem általában vagy abszolút értelemben, hanem csak újkori-modern
értelemben utasítja el”) egy másik befejezést is megenged, sőt szinte előkészít, amelyre az
irodalomban időnként szintúgy történik utalás (lásd pl. Figal 2002), ez azonban jelen ösz-
szefüggésben kevésbé releváns a számunkra. Eszerint Gadamer „módszere” platonikus-he-
gelianus; ez a „módszer” abban áll, hogy a tárgy mozgását követjük, és saját ötleteinkkel és
vélekedéseinkkel nem avatkozunk a fogalmak mozgásába. Ezt az értelmezési irányt itt nem
követjük, érdemes mindazonáltal (kiemelkedő relevanciája miatt) a vonatkozó gadameri szö-
veghelyet idéznünk: „Vizsgálódásaink a modern módszerfogalommal való elégedetlenségből
indultak ki. Ennek az elégedetlenségnek a legjelentősebb filozófiai igazolása az volt, hogy

az előítélet fogalmával is végez. Gadamer ugyanis nem elégszik meg azzal, hogy valamely fogalmat meghatározásokkal, definíciókkal vezessen be vagy magyarázzon meg, hanem ismételten, módszeresen visszanyúl, hogy megvizsgálja és rekonstruálja az illető fogalom történetét, hogy azután ily módon támaszthasson jogigényt a kifejezés újraalkotott jelentésére. Gadamer filozófiai fogalmai fogalomtörténeti rekonstrukciójukból kölcsönzik sajátos jelentésüket és zamatukat, és ez az a feladat, amelynek végrehajtására hivatottak. Ezt az eljárást kellőképpen megvilágítja az, amit Gadamer a fő mű első fejezetében „a humanista vezér-fogalmakkal” kapcsolatban tesz, amikor a „Bildung/képzés,” a „sensus communis”, az „ítélőerő” és az „ízlés” fogalmának részletes történeti rekonstrukcióját nyújtja (lásd Gadamer 1984. 31–52).

Az a módszer, mely szerint a fogalmak jelentését történetük rekonstrukciója révén kell megvilágítani, egy bizonyos meggyőződésen, vagy pontosabban szólva, filozófiai állásponton alapul. Eszerint a filozófiai fogalmak a maguk jelentését nem véletlenszerű választás vagy önkényes jelentéstulajdonítás útján nyerik el. „A fogalomtörténetnek a filozófiai nyelv jellegéből kell a maga legitimációját merítenie”, írja Gadamer, éspedig azért, mert „a legitim kritikai filozofálás lényegéhez tartozik, hogy saját fogalmairól képes legyen történetileg számot adni” (Gadamer 1999a, 91). Ahogy a *Bevezetés* vége felé kifejezetten utal is rá,

Hegel kifejezetten a görög módszerfogalomra hivatkozott. Hegel az olyan módszer fogalmát, amely a dologtól idegen tevékenységként megy végbe a dologon, a »külső reflexió« fogalma alatt bírálta. Szerinte az igazi módszer magának a dolognak a tevékenysége. Persze ez az állítás nem tagadja, hogy a filozófiai megismerés is tevékenység, sőt olyan erőfeszítés, amely »a fogalom erőfeszítését« igényli. De ez a tevékenység és ez az erőfeszítés abban áll, hogy nem önkényesen, nem saját ötleteinkkel, ehhez vagy ahhoz a meglévő elképzeléshez nyúlva rontunk bele a gondolat immanens szükségszerűségébe. Az persze igaz, hogy a dolog nem megy a maga útján, és nem halad tovább, ha mi magunk nem gondolkodunk, de a gondolkodás épp azt jelenti, hogy egy dolgot a saját konzekvenciájában fejtünk ki. Ehhez az kell, hogy távol tartsuk magunktól a képzeteket, »melyek hívatlan vendégként szoktak beállítani«, s kitartsunk a gondolat konzekvenciája mellett. Ezt a görögök óta *dialektikának* nevezzük. – Hegel, amikor leírta azt az igazi módszert, amely magának a dolognak a tevékenysége, Platónra hivatkozott [...]. A dialektika itt nem más, mint a beszélgetés folytatásának a művészete, s különösen annak a művészete, hogy a kérdezés és a továbbkérdés következetessége révén feltárjuk azoknak a véleményeknek a helytelenségét, amelyek uralkodnak valakin. Tehát itt a dialektika *negatív*, összezavarja a véleményeket. Az ilyen összezavarás azonban ugyanakkor tisztázást jelent, mert lehetővé teszi, hogy helyesen nézzük a dolgot. [...] Maga a dolog juttatja érvényre saját magát, amikor valaki teljesen a gondolkodás erejére támaszkodik, és semmivel kapcsolatban sem engedi érvényesülni azt, ami a szemlélet és a vélemény számára magától értetődő. [...] Hogy a dolgok a gondolat következetességében észrevétlenül visszájukra fordulnak és ellentétükbe csapnak át, [...] a gondolkodás e tapasztalatára hivatkozik a módszer hegeli fogalma, a tiszta gondolat kibontakozása az igazság rendszeres egészévé. – Persze a hermeneutikai tapasztalat, melyet mi a nyelv médiumából kiindulva próbálunk elgondolni, nem olyan értelemben tapasztalata a gondolkodásnak, mint a fogalomnak ez a dialektikája, mely teljesen meg akar szabadulni a nyelv hatalmától. Mindazonáltal a hermeneutikai tapasztalatban is van valami olyasmi, mint a dialektika, *magának a dolognak valamiféle tevékenysége*, egy olyan tevékenység, amely, a modern tudomány metodikájával ellentétben, elszenvadás, megértés, történés.” (Gadamer 1984. 321 sk.; az utolsó kiemelés tőlem – F. M. I.)

„az alább következő vizsgálódások [...] a *fogalomtörténeti* kérdésfeltevéseket a legszorosabban összekapcsolják *témájuk tárgyi exponálásával*” (Gadamer 1990. 5; Gadamer 1999b. XXV; Gadamer 1984. 24, kiemelések tőlem – F. M. I.).² Ebben az értelemben, az egész műben való jelenléte alapján, a *Begriffsgeschichte* akár Gadamer „módszerének” is volna nevezhető. A történetiség sodrában alakulnak ki és alakulnak át mindenkor a filozófiai fogalmak jelentései, s változtatják ilyenformán korról kora értelmüket.

Mielőtt továbbhaladnánk, közbevetőleg érdemes megjegyezni, hogy ez a felismerés meglepő módon megtalálható egy olyan jelentős gondolkodónál, aki különben (a felvilágosodás kiemelkedő képviselőjeként) a történetiség, a történeti beágyazottság iránt meglehetősen csekély érzékenységet árult el – Immanuel Kantnál. A filozófia, illetve a metafizika feladata Kant szerint a homályos vagy zavaros fogalmak taglalása [*Zergliederung*],³ s szemben a geometriával vagy a matematikával, ahol a fogalom jelentését a definíció adja meg, a metafizikában a jellegzetes fogalmak előre adott módon jutnak el hozzánk – hermeneutikailag szólva a hagyomány örökíti át őket –, a definíció pedig legföljebb a megismerést záró aktusként játszik valamelyes szerepet. A fogalmakat itt magyarázzuk, nem pedig kigondoljuk (*erklärt, erdacht*),⁴ hangsúlyozza Kant, a szavak ezért a metafizikában nem definíció, hanem a „szóhasználat [*Redebrauch*] révén bírnak jelentéssel”.⁵ A szó-

² Vö. Gadamer 1986. 113, ahol ezt mondja: „Minden fogalmakat tartalmazó filozófiai mű a hermeneutikai dimenzión alapul, amelyet ma a némiképp pontatlanul a »fogalomtörténet« szóval neveznek meg. A fogalomtörténet nem valamifajta másodrendű erőfeszítés: nem azt jelenti, hogy ahelyett, hogy a vita tárgyát képező témával foglalkoznánk, a kifejezőeszközökről beszélünk, amelyeket eközben használunk, hanem inkább ez képezi a *maguknak a fogalmaknak általunk történő használatához szükséges kritikai elemet*.” (Kiemelés tőlem – F. M. I.)

³ Vö. Kant 1981. [*Werkausgabe*] 744, 746, 759. Lásd azután ugyancsak *Kritik der reinen Vernunft*, B 8 sk.; Kant 2004. 57. „Az ész tevékenységeinek nagy – meglehet, legnagyobb – hányada abból áll, hogy részekre bontjuk a tárgyak már birtokunkban lévő fogalmait”, írja itt Kant, és ez a „már birtokunkban lévő” („die wir schon [...] haben”), ez az előzetesen birtokolt meglehetősen egyértelműséggel mutat a heideggeri „Vorhabe” irányába. Tanulságos az is, amit Kant még a következőkben hozzáfűz: „s ezek [...] tisztázzák vagy megvilágítják azt, amit fogalmainkban (ha egyelőre homályosan is) már korábban gondoltunk...” („was in unsern Begriffen [...] schon gedacht worden”): a hermeneutika feladata nem utolsósorban épp a történetileg ránk hagyományozódott és ezért értelemelhomályosuláson, értelemvesztésen keresztülment, s emiatt „homályos” fogalmak értelmének – annak, ami „schon gedacht worden” – a jelen horizontja felől való felelevenítése, hozzáférhetővé tétele. A filozófiában a definíciók, ha ilyesmiről egyáltalán beszélni lehet, írja Kant másutt, „csupán adott fogalmak elemzése [*Zergliederungen gegebener Begriffe*], s ezért e – jóllehet még homályos [*obzwar nur noch verworren*] – fogalmak megelőzik a definíciót” (*Kritik der reinen Vernunft*, B 758, Kant 2004. 577). Az „obzwar nur noch verworren” hasonlóképpen, mint az előbbi idézetben a „was in unsern Begriffen [...] schon gedacht worden”, hermeneutikailag annyit tesz: „nem teljesen ismeretlen, preontológiailag már valahogyan ismert, értett”. Bővebben erről a párhuzamról lásd Fehér 2004. 37–54, itt 40 skk.

⁴ Vö. Kant 1981. [*Werkausgabe*] 744, 746. Értelmezéséhez lásd Cassirer 1975. 73.

⁵ „A matematikában semmilyen fogalmat nem alkotunk magamnak tárgyamról, míg a definíció meg nem adja azt; a metafizikában viszont már van fogalmam, mely számomra átadódott [der mir schon gegeben worden]. [...] A matematikában a jelek jelentése szilárd,

használatra való utalás e ponton wittgensteini reminiscenciákat idéz fel, amennyiben a jelentés használat-elméletére utal.

A fogalomtörténetre mint Gadamer „módszerére” való utalások azért lényegesek, mert e „módszer” kimondott-kimondatlan háttérét alkotja az előítéletek rehabilitálására vonatkozó szövegrésznek. A „*fogalomtörténeti kérdésfeltevések*” s „*témájuk tárgyi exponálása*” Gadamernél a lehető legszorosabban összefügg egymással. Innen válik érthetővé, hogy az előítélet fogalmát Gadamer pontosan így, eme szoros összefüggés jegyében érti. Az előítélet azon értelme, amely Gadamer által történt rehabilitálásának alapjául szolgál, távol áll ugyanis annak korabeli, állítólag magától értetődő, jószerint negatív jelentésétől. Gadamer valójában aprólkos gonddal igyekszik felderíteni azt a folyamatot és módot, ahogyan a szó a maga korabeli negatív jelentésére szert tett. Hasonlóképpen jár el az autoritás fogalmával, melynek az elemzését a következő állítás vezeti be: „a tekintély fogalma eltorzult” (Gadamer 1984. 200) – s ha eltorzult, nyilván helyre kell állítani –, és ugyancsak hasonló állítás található a tradícióra vonatkozó megfontolások elején: „A hagyomány fogalma ugyanúgy kétértelművé vált, mint a tekintélyé”, hangzik Gadamer megállapítása (Gadamer 1984. 201; Gadamer 1990. 287).

II.

Az előítéletek tárgyalása – a tekintély és a hagyomány diszkussziójával együtt – Gadamer fő műve II. részének II. fejezetében foglal helyet; e fejezetnek a címe pedig *A hermeneutikai tapasztalat elméletének alapvonalai. Az Igazság és módszer* I. része a műalkotás és az azzal foglalkozó filozófiai diszciplína, az esztétika tárgyalásának van szentelve, és oly módon tagolódik, hogy a vonatkozó elméletek javarészt negatív, azaz történeti, kritikai kezelését *A műalkotás ontológiája* cím megjelöléssel Gadamer saját, pozitív (vagy rendszeres) megfontolásainak kidolgozása követi. A saját, pozitív megfontolások célja nem utolsósorban a korábban felvázolt kritikák kritériumainak megadása és igazolása. A szellemtudományok és az igazság

mivel az ember könnyen tudatosíthatja, milyen jelentést akart adni nekik. A filozófiában általában, és a metafizikában különösen, a szavak a *szóhasználat* [*Redegebrauch*] révén bírnak jelentéssel” (Kant 1981. [*Werkausgabe*] 753 sk., kiemelés tőlem – F. M. I.). A racionalista-aufklärista, a nyelvfilozófiai problémák iránt jobbra érzéketlen Kanttól talán szokatlanul hat ez a szinte a jelentés wittgensteini használat-elméletének (és a filozófia fogalmisága és maga a nyelvhasználat történeti beágyazottságát illető hermeneutikai felfogásnak) az irányába mutató megjegyzés. Mindazonáltal korántsem elszigetelt mozzanatról van szó. A kérdésre Kant számos későbbi írásában is visszatért, többek között *A tiszta ész kritikájában*, ahol egyebek mellett kifejtette: a matematikától eltérően a filozófiában nem definíciókkal, hanem sokkal inkább „expozíciókkal” van dolgunk. A filozófiában a tárgyat nem definiálok, hanem „exponálom” vagy „magyarázom”: „a filozófiai definíciók csak adott fogalmak exposíciójaként”, „analitikusan, taglalás révén” jönnek létre, a fogalmat (a matematikától eltérően) nem teremtik, hanem „magyarázzák”. A matematikának a filozófiába való átvitele, filozófiai módszerré emelése csak dogmatizmust eredményez (lásd *Kritik der reinen Vernunft*, A 713 skk.).

kérdésének a „művészet tapasztalatában” történő kibontását (megnyílás, feltárás [*Freilegung*]) követően, a II. rész témája ugyanazon kérdésnek a szellemtudományokra való „kiterjesztését” [*Ausweitung*] tartalmazza, s nagyjából hasonló módon folytatódik: a *Történeti előkészítésnek* nevezett kritikai fejtegetést *A hermeneutikai tapasztalat elméletének alapvonalai* címmel a téma pozitív kezelése követi és bontja ki részleteiben. Azáltal, hogy az előítéletek tárgyalását ezen „alapvonalak” keretén belül helyezi el, Gadamer világosan azt sugallja, hogy az előítéletek – csakúgy, mint a tekintély és a hagyomány – szerves részét képezik a történelemhez való hozzáférésünknek – hozzáférésünknek ahhoz, amiről a humán tudományok általában szólnak. Ennek a fejezetnek a kezdeti szakaszai itt nem annyira „rendszerezsek”, mint az I. részben, a „rendszeres” vagy pozitív megfontolások mindvégig össze vannak kapcsolva a történeti, kritikai megjegyzésekkel. Az előítéletek tárgyalásával is ez a helyzet, akárcsak a tekintély és a hagyomány fogalmával (Gadamer 1984. 198–203). A történeti-kritikai megjegyzések végét mind az I., mind a II. részben egy olyan fejezet jelzi, amelynek a címében mindkét esetben a „Wiedergewinnung” fogalma bukkan fel (Gadamer művének angol fordítása itt kevésbé szerencsés, mivel a német szót két különböző angol szóval fordítja: az első esetben „visszanyerés” [*Retrieving*], a másodikban „visszaszerzés” [*Recovery*] áll, lásd Gadamer 1999b. 81, 307; magyarul – helyesen – mindkét esetben ugyanaz a szó, „visszanyerés” szerepel; lásd Gadamer 1984. 76, 218). Ez azt jelenti, hogy csak ami korábban elveszett (és hogy valóban elveszett, azt megelőző kritikáknak kellett megmutatniuk) –, csak azt lehet és kell „visszanyerni” vagy „visszaszerezni”. Ami azonban az esztétikában vagy a művészetelméletben, nem kevésbé pedig a szellemtudományokban mindenekelőtt és elsősorban elveszett, az nem más és nem csekélyebb dolog, mint az „igazság”.

A hermeneutikai tapasztalat elméletének kifejtését Gadamer a hermeneutikai kör Heidegger általi tárgyalásának felelevenítésével kezdi. Ennek során azt emeli ki, hogy Heidegger szövege „elsődlegesen nem *előírás* a megértés gyakorlatához, hanem *leírása* annak a módnak, ahogyan az értelmező megértést véghezvük, végbeviszük” (Gadamer 1990. 271 [lásd Gadamer 1984. 191], kiemelések tőlem – F. M. I.; Gadamer 1984. 191: „nem a megértés gyakorlatával szemben támasztott követelmény, hanem magának a megértő értelmezésnek a tényleges végbemenési formáját írja le”). Valóban, hermeneutikai nézőpontból középponti fogalmai részeként Heidegger már korábban kidolgozta azt, amit a megértésre és értelmezésre jellemző „elő-struktúrának” nevezett (Heidegger 1989. 291–296, „előzetesség-struktúra”-ként fordítja Bonyhai Gábor, lásd Gadamer 1984. 191). Ennek a struktúrának három összetevője van: az „előzetes bírás”, az „előrettekintés” és az „előrenyúlás/előrefogás”, azaz előzetes fogalmi keret („Vorhabe”, „Vorsicht”, „Vorgriff”, lásd Heidegger 1979. 150/191; Heidegger 1989. 291–292). Az értelmezés elsősorban oly módon működik, hogy amit értelmezni akarunk, az olyan valami, ami már a birtokunkban van (*előzetes bírás*). Minden értelmezésnek már eleve meg kellett értenie az értelmezendőt, s valamilyen

módon birtokolnia kell. Másodsorban, az értelmezést egy nézőpont irányítása alapján végezzük, amelyen keresztül és amelynek a segítségével észlelünk vagy, mondhatni, megpillantjuk azt, amit értelmezünk. Ez a fajta látás az értelmezésre jellemző *előre-látás*, *Vorsicht*, az, hogy gondossággal, figyelmességgel, óvatossággal, körül-tekintéssel, megfontoltsággal megy végbe (a német kifejezés, a „Vorsicht” eredetileg „óvatosságot” jelent). Végül az értelmezés az előzetes bírással és az előre-látással együtt mindig már előre mozog, előre felé tapogatózik (előrenyúl) egy bizonyos fogalmiság irányába (ez az előzetes fogalmi keret), amelynek javára minden esetben már döntött – ezáltal bizonyos közbeeső vagy prekonceptuális állapotban van, és ez az *előrenyúlás*. A belátás, amelyet Heidegger az elő-struktúra ezen jellemzéséből merít, és amely az egész elemzésének mintegy a csattanója, abban a felismerésben áll, mely szerint „az értelmezés sohasem valami előre-adottnak az előfeltevés nélküli megragadása” (Heidegger 1979, 150/192, Heidegger 1989. 292). Ez a felismerés azt a provokatív állítást tartalmazza, hogy az értelmezés azon fajtáját illetően, amely szövegekre irányul, az esetek jelentős részében illuzórikus dolog döntő bizonyítékként arra hivatkozni, ami a szövegben „ott áll”. Ami ugyanis mindenekelőtt „ott áll” – feltéve, hogy egyáltalán van értelme „ott állásról” beszélni –, nem annyira a szöveg maga, mint sokkal inkább „az értelmező magától értetődő, meg-nem-vitatott előzetes véleménye [*Vormeinung*]” (Heidegger 1979. 150/192; Heidegger 1989. 292). Ezek a „nyilvánvaló, meg nem vitatott előzetes feltételezések” – meg nem vitatott és többnyire nem is tudatos, mindenesetre, egyszerűen magától értetődő trivialitásnak tekintett előzetes vélekedések – valójában jelen vannak („ott állnak”) és nagyon is működnek, *hatnak* minden egyes értelmezés kiindulópontjában, mint olyan valami, ami – nyomban, mihelyt vannak értelmezések, és egészen addig, ameddig lesznek – velük, az értelmezésekkel együtt már mindig is eleve „adva” van.

Ami a *Lét és időben* az „elő-struktúra” megnevezés alatt kidolgozást nyert, annak számos előlegezése található Heidegger húszas évekbeli gondolkodói útján. Ennek egy korai és meglehetősen kidolgozott változata az 1922-ben írt úgynevezett Natorp-beszámolóban található, ahol a vonatkozó tárgyalás a „hermeneutikai szituáció” leírásának keretében jelenik meg (lásd Heidegger 2005. 345 skk.). Heidegger mindkét esetben kiemeli, hogy a minden értelmezés végbemenésének keretét alkotó „elő-struktúra” vagy „hermeneutikai szituáció” megfelelő figyelembevételre és a vele való számvetés nélkül senki sem remélheti, hogy az értelmezésben bármifajta „objektivitást” valaha is el tud érni (Heidegger 1979. 153/195; Heidegger 2005. 347). Ha az értelmezésre vonatkozóan egyáltalán van értelme „objektivitásról” beszélni, ezt egészen biztosan nem úgy lehet elérni, hogy mellőzzük vagy kiküszöbölni igyekszünk az értelmezést végző alanyt, hanem úgy, hogy éppenséggel reá összpontosítunk, az ő – számára magától értetődőnek számító, megvitatás alól kivont – előzetes véleményeit/feltételezéseit vetjük vizsgálat alá. Az elő-struktúra fölött hallgatással átsiklani nem annyira azt

jelenti, hogy megszabadulunk tőle, mint sokkal inkább azt, hogy kritikátlanul tesszük magunkévá, különféle „ötletekkel és populáris fogalmakkal” (Heidegger 1979. 153/195; Heidegger 1989. 296) helyettesítjük.

Ezek a heideggeri megfontolások tekinthetők az előítéletek gadameri rehabilitációjának kiindulópontjául. Egyértelműen következik belőlük, hogy az értelmező szubjektumot nem szabad semmibe venni vagy figyelmen kívül hagyni. Az értelmező szubjektum ugyanis bizonyos értelemben korábbi (*a priori*) az értelmezett szövegekhez képest, és ilyenformán megelőzi őket. Gadamer hozzájárulása Heidegger kezdeményezéséhez a történelmi kontextus hozzáadásából és kidolgozásából áll, míg Heideggernél az elő-struktúra többé vagy kevésbé szigorúan fenomenológiai (azaz nem történelmi) leírásként jelenik meg.

Aligha jelentőség híján való, hogy amikor a vizsgált fejezetben az előítélet kifejezés először bukkan fel Gadamer fejtegetései során, akkor a „Vormeinung” fogalmával együtt jelenik meg, amely Heideggernél úgyszintén megtalálható (Gadamer 1999b. 271: angolul „elő-jelentés/előzetes vélemény és előítélet” [*fore-meanings and prejudices*], eredetiben: „Vormeinungen und Vorurteile” [Gadamer 1990. 274]). Ami a „Vormeinung” kifejezést illeti, ez valamivel korábban bukkan fel, párban a „Vorverständnis” kifejezéssel, azaz az „előzetes megértéssel” (Gadamer 1999b. 270; Gadamer 1990. 272 sk.; Gadamer 1984. 192). A „Vorurteil” és a „Vorverständnis”, vagyis az előítélet és az előzetes megértés a „Vormeinung” közvetítésének kíséretében ugyanebbe az irányba mutat; olyan véleményeket (*Meinungen*) vagy ítéleteket (*Urteile*) jeleznek, amelyekkel az értelmezők korábban rendelkeztek, éspedig mielőtt a témáról tudatos vagy önálló nézetet alkottak volna, ami a szorosabb kutatás vagy vizsgálat folyamán ellenőrizhető, cáfolható vagy módosítható lett volna. Mivel rendelkezünk velük, ezért képesek vagyunk kritikai vizsgálatnak alávetni őket, és tudunk végül olyan nézetet kialakítani, amelyről érdemileg számot tudunk adni. (Előítélet és előzetes megértés kapcsolatáról az igazságra vonatkoztatva lásd Gander 2007. 113 sk.) De míg az előzetes megértés (*Vorverständnis*) technikai szakkifejezés, amelynek nincs negatív értelme vagy konnotációja (valójában a köznyelvben alig-alig használatos), addig az előítéletnek (*Vorurteil*) nagyon is van köznyelvi értelme, és bizonyosan rendelkezik egyértelmű, éspedig negatív és pejoratív értelemmel.

Ezzel eljutottunk az előítélet tárgyalásának ahhoz a pontjához, ahol Gadamer a „fogalomtörténet” módszeréhez folyamodik.

A fogalomtörténeti elemzés megmutatja, hogy az *előítélet fogalma* csak a felvilágosodástól kapta számunkra megszokott negatív konnotációját. Az előítélet [*Vorurteil*] magában véve olyan ítélet [*Urteil*], melyet az összes tárgyilag meghatározó mozzanat végérvényes ellenőrzése előtt hozunk. A jogszolgáltatás eljárásában [*Im Verfahren der Rechtsprechung*] az előítélet egy előzetes jogi döntés [*Vorentscheidung*], melyre a voltaképpeni a végső ítélet [*Endurteil*] megszületése előtt kerül sor. (Gadamer 1990. 275; Gadamer 1999b. 270; Gadamer 1984. 194, a fordításon módosítottam – F. M. I.)

Ideiglenes vagy előzetes ítéletként, „elő-ítéletként”, az „előítélet” nem szükségképpen „hamis ítélet”. Pozitív és negatív értéke is lehet. Gadamer hivatkozása a bírósági eljárásra, az igazságszolgáltatásra jó példa, amelyet érdemes kissé részletesebben is kibontanunk. A bíró által hozott előzetes ítélet – az írásbeli dokumentumok vagy peranyagok első megvizsgálása után – jelentős mértékben segítségére lehet az adott ügyet illető valamiféle ideiglenes nézet kialakításában. Az utóbbi vezérfonalként szolgálhat számára a folytatás mikéntjét illetően: pl. abban a tekintetben, hogy milyen tanúkat idézzen be, és pontosan milyen kérdéseket tegyen fel nekik. A per ezt követő szakasza a bíró előzetes ítéletét igazolhatja, cáfolhatja vagy módosíthatja. Az előzetes ítélet, az elő-ítélet csak akkor ártalmas és kártékony – csak akkor pejoratív értelemben vett *előítélet* –, ha a bíró nem mutat hajlandóságot vagy készséget arra, hogy szükség esetén, indokolt esetben felülvizsgálja, ha makacsul kitart mellette minden áron. Ellenkező esetben nemcsak hasznos, de kifejezetten előremozdító és jótékony hatású – valójában nélkülözhetetlen, ha valaki tudatosan és kritikusan akar eljárni. Az előzetes ítélet hiányában a bíró által választott eljárás arra lenne ítélve, hogy véletlen- vagy ötletszerű és esetleges maradjon, s a jó döntés meghozatalának esélye nyilvánvalóan kisebb lenne.

Az előítélet kifejezés jelentését a felvilágosodás alapvetően megváltoztatta, nem csupán téves, hanem téves és „megalapozatlan ítéletre” korlátozva azt. Ami azt illeti, a kijelentések megalapozásának követelménye vált igazságuk fő feltételévé, és ez maga után vonta a módszer elsőbbségét a tárggyal szemben. „Az ítéletnek csak a megalapozás, a módszeres igazolás (és nem a tárgyi megfelelés mint olyan) kölcsönöz érvényt.” (Gadamer 1984. 194) Ennélfogva a szellem-tudományok fő fogalmainak, például a hagyománynak, a tekintélynek és az elő-ítéletnek az „igazság”-igényére a kétség árnyéka vetült – az igazságjelöltek birodalmából úgyszólván *a priori* kiutasítottak –, úgyhogy végül diszkreditáltak és a tudományos ismeretek birodalmából száműzték őket. Csak amit racionálisan meg lehet „alapozni”, csak az jöhet számba lehetséges igazságként, „semmit se fogadva el biztosnak, amiben valamilyen módon kételkedni lehet”. Gadamer ezzel szemben rámutat arra, hogy „a történeti megismerés [...] mily kevésbé egyeztethető össze egy ilyen eszmével”, amelyet a „módszer modern fogalma felől” fogalmaztak meg (uo.). Ez képezi egyébként az *Igazság és módszer* kiindulópontját, Gadamer azon állításának igazolását, hogy az igazságot nem kizárólag és nem elsődlegesen a modern értelemben vett módszer révén lehet elérni.

A felvilágosodás nemcsak kiiktatta vagy elvetette és elutasította az előítélet, a tekintély és a hagyomány fogalmait, hanem ezzel párhuzamosan lejáratta és hitelüktől is megfosztotta őket. Ezt újradefiniálásukkal érte el, azáltal, hogy kedvezőtlen megvilágításba helyezte őket. Ezen fogalmaknak a filozófiai igazságkeresésből való eltávolítása és átdefiniálásuk egymást kiegészítve, kéz a kézben járt. Az előítélet eredetileg semleges fogalma fokozatosan egy olyan elfogultság jegyeit öltötte magára, amely megakadályozza bárminek, pl. egy korábban kiala-

kített ellentétes ítéletnek az elfogulatlan fontolóra vételét. Úgy tűnt, mindhárom fogalom, így vagy úgy, de az önállóság, önrendelkezés és szabadság hiányát sugallja. Ezt – érdemes közbevetőleg megjegyeznünk – még a jelenkori, illetve kortársi nyelvhasználat is megfelelőképpen illusztrálja. Például a kifejezés, „áldozatul esni az előítéleteknek”, világosan sugallja az önrendelkezés elvesztését; az, aki az előítéletek „rabja” (a kifejezést lásd pl. Gadamer 1984. 197), olyan, mint a szabadságától megfosztott áldozat; zsákmányul, rabul esni azt jelenti, mint áldozatnak lenni – olyan szánalomra méltó és nyomorúságos állapot, amelyben őszintén szólva senki sem szeretné találni magát. Ami a hagyományt illeti, Gadamer azt írja: „még mindig a szabad önrendelkezés elvont ellentéteként jelenik meg” (Gadamer 1984. 201). Minden tekintély befekettítésével és lejáratásával a felvilágosodás a fő hangsúlyt a szó egyoldalúan negatív jellegére helyezte. Hitelt adni annak, amit a tekintélyek mondanak, megbízni abban és követni azt most annak feltételezésével járt együtt, hogy „vak engedelmességgel” viszonyulunk hozzájuk (Gadamer 1984. 200). Amit a felvilágosodás javasol, az valamely kölcsönösen kizáró ellentét a „tekintélyhit és a saját eszünk használata között” (Gadamer 1984. 199), olyan ellentét, amelyet hallgatólagosan a felvilágosodás romantikus kritikája is osztott. Valójában, a tekintélyt és a hagyományt választva az emberi ész gyengeségével szemben, a felvilágosodás romantikus kritikája egyszerűen megfordította a felvilágosodás előfeltevését, alapjait azonban nem ingatta meg, nem kérdőjelezte meg. Ők „magát a sémát mint valami magától értetődőt veszik igénybe” (Gadamer 1984. 196), azaz nem vonták kétségbe, s ezáltal hallgatólagosan elfogadták az ellentét érvényességét: „a romantika hagyományértelmezését a felvilágosodás elvének az *absztrakt ellentéte* határozza meg.” (Gadamer 1984. 201, kiemelés tőlem – F. M. I.) Valami kellően régi elegendő ok volt arra, hogy a felvilágosodás elvesse – éppúgy, ahogy elegendő ok volt arra, hogy a romantika elfogadja. Ezáltal mindketten elfogadták az alapvető előfeltételezést, mely szerint a tekintély és a hagyomány nem férhető hozzá az ész számára, és kölcsönösen kizárja egymást. Dönteni kell: vagy az egyik, vagy a másik: vagy az ész, vagy a tekintély és a hagyomány.

Gadamer azonban meggyőzően mutatja meg, hogy ez a vagy-vagy korántsem magától értetődő, hogy „hagyomány és ész között nincs ilyen feltétlen ellentét. [...] A hagyomány valójában mindig magának a szabadságnak és a történelemnek a mozzanata”. Ugyanis nemcsak az „újítás és tervezés”, a változtatás és felforgatás szabad cselekedetek: „a megőrzés nem kevésbé szabad viselkedés”, nem kevésbé ésszerű cselekedet, az „ész tette” (uo.). Hogy nem ennek tűnik fel, annak oka az, hogy a megőrzés olyan tett, melyet az ész „észrevétlenül hajt végre”, e tett jellegzetessége, hogy nem lép feltűnő módon az előtérbe (uo.).

Ha az előítélet pejoratív értelemben elfogultságot vagy részrehajlást jelent, ami kellő indoklás nélkül megakadályozza egy korábban kialakított ellentétes ítéletnek vagy véleménynek az elfogulatlan fontolóra vételét, könnyű belátni, hogy a felvilágosodás, annak ellenére, hogy minden előítélet elvetését köve-

telte, mégis megőrzött egyet, és pedig „az előítéletekkel szembeni előítéletet”. Ami azt illeti, „a felvilágosodás alapvető előítélete abban áll, hogy előítélettel viseltetik egyáltalán mindenféle előítélettel szemben” (Gadamer 1984. 194). Mivel még pillanatnyi mérlegelés tárgyává sem tették azt a lehetőséget, hogy az előítéletek tartalmazhatják az igazság elemeit, ezért elvetésük – a tekintélyek és a hagyomány elvetésével együtt – vakon, érvek nélkül ment végbe. Ahelyett, hogy gondos és komoly előzetes vizsgálat folyamánya lett volna, teljességgel *a priori*, minden megokolás nélküli feltételezés volt, ilyenformán pedig, éppen a felvilágosodás által neki tulajdonított értelemben, „megalapozatlan”. Amivel ellenfelét bírálja, azt legelőször is ő követi el – követi el és pedig ellenfelével szemben (részletesebben ehhez Fehér 2002. 190 skk., különösen 57. és 58. jegyzet).

Bár Gadamer alapvető kísérlete annak megmutatására irányul, hogy nincs „kölcsonösen kizáró ellentét tekintély és ész között” (Gadamer 1984. 198), mindazonáltal (Heidegger hatására és őt követve) nem mulasztja el időről időre hangsúlyozni, hogy az észt szigorú emberi korlátokon belül kell felfogni. Az előítéleteknek, tekintélyeknek és hagyománynak valójában csak egy véges lény számára van jelentésük, jelentőségük. Ezek csak véges, pontosabban véges-történeti lények számára a tudás forrásai. Így bukkanunk rá a felvilágosodás egy további előítéletére. Tekintve, hogy „a végesség [...] nemcsak emberi mivoltunkat, hanem ugyanígy történeti tudatunkat is meghatározza” (Gadamer 1984. 197), írja Gadamer, „az összes előítélet túlhaladása, a felvilágosodásnak ez az általános követelménye maga is előítéletnek bizonyul”. Valójában, ha embernek lenni annyi, mint korlátozottan lenni, akkor „az abszolút ész eszméje egyáltalán nem tartozik a történelmi emberiség lehetőségei közé” (Gadamer 1984. 197–198).

Véges lények számára a megértésnek nincs abszolút nullpontja – és csakis véges lények számára létezik olyasmi, mint eseményként felfogott megértés, mint eseményszerű megértés (Gadamer művének eredeti címe, érdemes emlékeztetnünk rá, *Verstehen und Geschehen – Megértés és történet* – volt, és központi állításainak egyike, hogy a megértés nem olyan valami, amit mi magunk viszünk végbe, hanem inkább olyan valami, ami velünk megtörténik). Nem véletlenül mondhatjuk adott esetben: „rögtön megértettem”, „egy csapásra megértettem”. Mi (már) mindig is értünk (valamit), és mivel ez így van, ezért tudjuk ezt a megértést valamely tagolt értelmezéssé növeszteni vagy fejleszteni. Ilyen értelemben vett elő-ítéletek (*Vorurteile*) vagy előzetes megértés (*Vorverständnis*) nélkül nincsenek ítéletek (*Urteile*); előzetes vélemények (*Vormeinungen*) nélkül nincsenek ezt követően kialakított független vélemények (*Meinungen*): ebben rejlik a gadameri teória pozitív oldala, valamint az előítéletek Gadamer általi rehabilitációjának a jelentősége.⁶ Ebben az értelemben az előítéletek csakugyan a megértés feltételeit alkotják.

⁶ Gadamer ezt az álláspontot kifejezetten az előzetes megértés Bultmann általi használatához fűzött kommentárjában hangsúlyozza ki, lásd Gadamer 1999b. 331, 524 (Gadamer 1984. 233, 358).

III.

A hermeneutikai kritika fényében a felvilágosodásnak az összes előfeltevés, előzetes nézet vagy előzetes ítélet felfüggesztésére való felszólítása lehetetlen követelménynek, vágyszerű gondolkodásnak, ábrándozás gyümölcsének bizonyul. Ha az összes előzetes ítélet felfüggesztése lehetséges volna, akkor ez teljes agy mosással volna egyjelentésű, amelyből lehetetlen lenne a visszatérés a tudatos és ésszerű mentális állapothoz vagy ítélőképességhez. Ha a felfüggesztésből van visszatérés, visszaút, ez csak azt jelentené, hogy a felfüggesztés valójában nem volt teljes, hogy valamit titokban biztonságba helyeztünk, megőriztünk, megvédtünk a kételkedéstől, kivontunk a kételkedés köre alól. Pontosan arról van itt szó, aminek a megmutatására Heidegger ismételten vállalkozott Descartes-tal kapcsolatban (lásd, pl. Heidegger 2002. 197, 225, 281; Heidegger 1961. vol. II. 152, Descartes megelőlegzi a történelemtudománynak a tudás birodalmából való kizárását: Heidegger 2002. 213; Heidegger 1983. 30, 84 stb.).

Descartes univerzális kételye Heidegger hermeneutikai perspektívájából szemlélve nem tűnik eléggé radikálisnak, sőt álságosként, tettettként jelenik meg. Miközben Descartes a kételyt egyre több dologra terjeszti ki, s fokozatosan az egész világot a semmibe süllyeszti, nem találni nyomát annak, hogy a kétely önmagára, a kételkedő egóra is kiterjedne, önmagát is kétségbe vonná, avagy önmagára bármilyen értelemben rákérdezne. Descartes problémáját jelen szempontból úgy rekonstruálhatjuk, hogy számára a kérdés az: sikerül-e az univerzális kétely egyre nagyobb mérvű kiterjesztése során olyan igazságra lelnie, amelyet – mint egy nevezetes helyen megfogalmazza – „a szkeptikusok legtúlzóbb feltevései sem képesek [...] meggingatni” (Descartes 1992. 43).⁷ Annak viszont nincs jele, hogy Descartes komolyan fontolóra venné a kétely mozgásának önmagára való kiterjesztését. Ez a kétely ily módon dogmatikus. A Descartes által leírt szituációban csupán két dolog történhet: vagy sikerül ilyen megingathatatlan igazságra rábukkannunk, vagy nem. Ám korántsem véletlen – s a kétely dogmatikus jellegét tekintve előlegezve van –, hogy a gondolkodó énben egy ilyen igazságra történetesen (előbb vagy utóbb) valóban rábukkanunk; voltaképpen a fölöttébb magabiztos, illetve önmagában *megingathatatlanul* bizonyos kétely a gondolkodó-kételkedő énben mint *megingathatatlan* bizonyosságban-igazságban csupán önmagára bukkan rá, önmagával zárul össze. A megingathatatlan bizonyosságú igazságra ily módon nem annyira rábukkanunk, mint inkább már mindig is hallgatólagosan magunkkal hozzuk. Az önmagában bizonyos kétely, amikor valamilyen bizonyosságot keres, akkor – amennyiben elég kitartóan s módszeresen keresi – előbb-utóbb rá is fog bukkanni: önmagában. A kételkedő

⁷ Mint látható, Descartes már mindig is magával hozza a bizonyosság egy meghatározott (fel nem függesztett, kétely alá nem vont) modelljét, ami azután kritériumként szolgál számára.

ennek Descartes-nál jogában áll minden iránt kételyt támasztani, iránta azonban nem támasztható kétely. Ez meglehetősen hegemón, mindenesetre egyenlőtlen pozíció, amely minden megalapozás nélkül történik, és magától értetődőnek – magától értetődően kritikusnak – látszik. Ennek felel meg a kritikai attitűd látszólagos radikalizmusa.

Közelebbi szemügyre vételkor Descartes csak az elfogadásban kritikus. Csupán amit *clare et distincte* látok be, az fogadható el igaznak. Ennek komplementer kiegészítője az volna: Csupán amit *clare et distincte* látok be hamisnak, csupán az vethető el. Mi sem áll távolabb azonban Descartes-tól, mint ennek a tételnek az elfogadása. Az azonban, hogy Descartes teljesen kritikátlan az elvetésben, korántsem véletlen: minden ismeretet ugyanis csak úgy függeszthet fel, ha egyenként *nem* vizsgálja meg őket – ha megtenné, napestig sem végezne és sohasem juthatna el filozófiája állítólágos kezdőpontjához, minden ismeret felfüggesztéséhez, a tabula rasához.

Hermeneutikai nézőpontból az üres tábla, a tabula rasa hipotézise illuzórikus feltevésnek bizonyul. Nem minden ítélet tényleges felfüggesztése, hanem a fel nem függesztett ítéletek leplezése – vagy leplezésük szándéka – elemezhető ki belőle. Amit nem függesztünk fel, amihez hallgatólágosan kapcsolódunk, vagy amit elvetünk, azt történetiségünk és végességünk adományozza számunkra. Véges lények számára pedig a hagyományok, csakúgy, mint a tekintélyek és az előítéletek nem szükségszerűen kárhoztatandó dolgok – az igazság forrásai is lehetnek. Feltételezésük nem szükségszerűen vonja maga után a szabadság hiányát. „Szabadon vesszük át, ám semmiképpen sem szabad belátásból alkotjuk őket vagy indokoljuk meg érvényüket. Ellenkezőleg: épp ez az, amit hagyománynak nevezünk: ez érvényességük alapja [érvényesnek lenni megalapozás nélkül].” (Gadamer 1990. 285; Gadamer 1984. 201; a negyedik kiadásban: „Der Grund ihrer Geltung”; az ötödik és a GW kiadásban: „ohne Begründung zu gelten”.) Az, hogy a „az északokon kívül a hagyománynak is megvan a maga joga” (Gadamer 1984. 201), újfent megerősíti azt a nézetet, mely szerint a felvilágosodásnak az az igénye, hogy mindent megalapozzunk, ami tudományosnak számít, nem elégíthető ki, és a humán tudományok aligha tehetnek eleget annak a követelménynek, hogy módszertani igazolással igényt tartsanak az igazságra.

Ha az előítéletek kellően elfogulatlan és előítéletmentes értékelése arra a következtetésre jut, hogy „minden előítélet meghaladása, a felvilágosodásnak ez az általános követelménye maga is előítéletnek bizonyul”, és ha a felvilágosodás alapvető előítélete maga az előítélet iránti, az előítélettel szemben táplált előítélet, amely „a hagyományt megfosztja erejétől”, akkor Gadamer kritikájának és megfontolásainak alátámasztása nyilvánvalóan az előítélet fenomenológiai újradefiniált fogalma, amelyet többé nem pusztán negatív értelemben kell érteni. Ennek egyik fontos eleme az a kísérlet, hogy az előítéleteket oly módon közelítsük meg, ahogy azok konkrét mindennapi kontextusokban megmutat-

koznak nekünk, ezáltal kontextusba helyezve a felvilágosodás *absztrakt* igényét a *minden* előítélettől való mentességre. Megfontolásaiban Gadamer a következő kérdéseket fogalmazza meg:

Nem az-e a helyzet, hogy az előítélet-mentesség mindig minősített/feltételes/vonatkoztatott [*bedingt*]? Ez az igény vajon nem mindig azon polemizáló értelemben értendő-e, hogy menteseknek kell lennünk *ettől vagy attól* az előítélettől? Továbbá vajon az előítélet-mentesség igénye [...] vajon nem azt a makacs csökönységet rejtje-e magában, amely által az előítéletek titokban uralnak minket? (Gadamer 1986. 34, kiemelés tőlem – F. M. I.)

Ezen kérdések megelőlegezése megtalálható Heidegger első marburgi előadásában 1923–24-ben. Amit Gadamer visszafogottan, kérdésekként fogalmaz meg, az Heidegger házi használatra szánt kéziratában robusztus egyértelműséggel lép elénk.

Nem előítélet-mentesség, mivel ez utópia. Az a vélekedés, hogy az embernek nincsenek előítéletei, maga a legnagyobb előítélet. [...] Nem az előítéletektől kell szabadnak lennünk, hanem azon lehetőség számára kell szabadon állnunk, hogy valamely előítéletet a döntő pillanatban, *a dologgal való szembenézés hatására* feladjunk. Ebben áll a tudomány emberének egzisztenciaformája. (Heidegger 2002. 2, kiemelés tőlem – F. M. I.)

Hermeneutikai nézőpontból az előítélet-mentesség mint követelmény csak jól meghatározott, félreérthetetlen kontextusokban indokolt. Ellenáll az általánosításnak és annak, hogy elvonttá vagy, ahogy Heidegger mondaná, „szabadon lebegővé” váljon. Ez csak konkrét esetekre vonatkoztatva indokolt. A hermeneutikai kritika fényében az előítélet-mentességnek is csupán kontextusban van értelme, s csakúgy nem tehető absztrakttá, „szabadon lebegővé”, mint bármely „általános” fogalom vagy követelmény: mindig csak konkrét esetre vonatkoztatható. A hermeneutikai kritika nem csupán megmutatja, hogy ez a követelmény a maga elvontságában olyasvalami, ami nem teljesíthető (az emberek véges lényként mindig beleszületnek egy halom előítéletbe, és a vakság és tudatlanság okozza azt, hogy áldozatul esnek annak az illúzióknak, hogy mentesek lehetnek tőlük), de megkísérli megmutatni eredetét is. Ez az eredet jól meghatározott esetek indokolatlan általánosításában rejlik. A gadameri kritika azt sugallja, hogy az újkor előítélet-mentességre, azaz *minden* előítélettől való megszabadulásra irányuló sürgető követelménye (például Hume kiállása egy olyanfajta szkepticizmus mellett, mely „megszabadít minket [...] minden előítélettől” [Hume 1973. 232]) retorikus túlzás; mögötte *valójában* csupán *egyfajta* előítélettől: a múlttól (a történeti autoritásoktól, az egyháztól stb.) való megszabadulás igénye húzódik meg. *Attól* az előítélettől kell megszabadulni, hogy

a múlt korok jobban tudták, hogyan állnak a dolgok, mint mi – sőt, ez volna a voltaképpeni és paradigmaticus előítélet. Attól viszont, hogy *mi* tudjuk jobban, hogy mi állunk elvileg fölöttük – ettől a feltevéstől a felvilágosodás már nem akart olyan nagyon megszabadulni, sőt hajlott felül nem vizsgálható vagy egyenesen felül nem vizsgálendő evidenciaként, magától értetődőségként kezelni. Ez az előítélet – más szóval – a felvilágosodás szívének sokkal kedvesebb volt; *ezen* előítélet iránt sokkal inkább elnézően, sokkal inkább *elő-szeretettel* (és előítélettel) viseltetett.

Az egyetlen következetes módja annak, hogy előítélet-mentesek legyünk, ebből a hermeneutikai szempontból az, hogy semmivel szemben sem tápláljunk előítéletet, még magukkal az előítéletekkel szemben sem, vagyis ne utasítsuk el vakon őket, hanem vessük alá a kritikai vizsgálatnak. Ugyanez vonatkozik a tradícióhoz és a tekintélyekhez való viszonyunkra. (Nem biztos, hogy igaz, amit mondanak – következik-e ebből az, hogy bizonyosan hamisak? A „nem biztos, hogy *p*” vajon egyjelentésű-e azzal – vagy következik-e belőle –, hogy „biztos, hogy nem-*p*”?) És mivel az előítéleteket egyenként nem tudjuk megvizsgálni – jószerével még a számukat sem ismerjük, nem tudjuk, hol ér véget az egyik előítélet és hol kezdődik a másik –, mértékegységüket sem ismerjük (kilogramm? liter?), ezért időről időre – egy véges élet során – csak véges számú előítéletet vethetünk vizsgálat alá. A kutatás mértéke pedig a tárgy maga. Ha a vizsgálat során az előítéletek ismeretforrásnak vagy igaznak bizonyulnak, nem szabad vonakodnunk, vagy nem szabad haboznunk, hogy elfogadjuk és „rehabilitáljuk” őket. Az egyetlen következetes magatartás az előítéletekkel szemben az, hogy előzetesen ne járassuk le őket, a tekintéllyel és hagyományokkal együtt. Az előítéletek előzetes lejárata ezért durva és indokolatlan előítélet. Mert előzetes megértés és előzetes ítéletek értelmében vett előítéletek nélkül egyáltalán nincs megértés.

Legalábbis véges lények számára.⁸

⁸ Végesség és létmegértés összefüggéséről lásd Heidegger 1991. 229 sk./160 sk.: „a létmegértés a végesben a legvégeesebb”; „nem szükséges a létmegértésnek az emberi véges-séghez való viszonyára rákérdezni; ez a létmegértés a végesség legbensőbb lényege” („das Seinsverständnis das Endlichste im Endlichen ist”; „wir brauchen gar nicht erst nach einem Bezug des Seinsverständnisses zur Endlichkeit im Menschen zu fragen, es selbst ist das innerste Wesen der Endlichkeit”). Az angol fordítás: „the understanding of being is the most finitude in what is finite”; „we do not even need first to ask about a relationship between the understanding of Being and the finitude in human beings, for the understanding of Being itself is the innermost essence of finitude.”

FÜGGELÉK

KANT KÉRDÉSE: LEHET-E FILOZÓFIÁT TANULNI?

Hogy Kant gondolkodásában hermeneutikai vonások fedezhetők fel, arra jelen írás elején próbáltam röviden utalni. Nem lesz érdektelen most, ezen írás végén egy másik hermeneutikai vonást is felfedeznünk Kant látszólag hermeneutika- és történetiségmentes gondolkodásában.

A *Pölitz-féle metafizikai előadások* címen áthagyományozódott szöveg, pontosabban előadás-jegyzet *A filozófiáról egyáltalán* című bevezetésének egy helyéről van szó, ahol a filozófia tanulásáról, elsajátításáról a következők olvashatók (a szöveg mondatait a további könnyebb hivatkozhatóság érdekében számokkal látom el):

[1] Hogyan lehet filozófiát tanulni? [2] Vagy levezetjük a filozófiai ismereteket létrejöttük első forrásaiból, azaz az ész elveiből, vagy azoktól tanuljuk meg őket, akik valaha filozofáltak. [3] Az utóbbi út a *legkönnyebb*. [4] Ez azonban tulajdonképpen nem filozófia. [5] Feltéve, hogy létezik egy igaz filozófia, s valaki megtanulja azt, ismerete akkor is csupán történeti lenne. [6] A filozófusnak *filozofálni* kell tudnia, ehhez pedig nem kell filozófiát *tanulni*, mert különben semmit sem tudnánk megítélni. [7] Azt hiszik például, hogy mindaz, amit Platón mond, igaz, mert a megtanult dolgot nem lehet kétségbe vonni. [8] S ha igaz filozófiát tanulnák is meg, akkor sem gondolhatnám azt, hogy tudok filozofálni. [9] *Azonban nincs is ilyen igaz filozófia.* [10] *Amikor filozofálni tanulunk, a filozófia mindeme rendszereit csupán az észhasználat történeteként s kritikai képességeink gyakorlásának tárgyaként tekinthetjük.* (Kant 1974. 132, kiemelések az eredetiben.)⁹

⁹ Az eredeti német szöveg a következő: „Wie kann man Philosophie lernen? Man leitet entweder die philosophischen Erkenntnisse aus den ersten Quellen der Erzeugung derselben her d.i. aus den Principien der Vernunft; oder man lernt sie von denen, die philosophirt haben. Der *leichteste* Weg ist der letztere. Das ist aber eigentlich nicht Philosophie. Gesetzt, es gäbe eine wahre Philosophie; man lernte sie: so hätte man doch nur eine historische Erkenntniß. Ein Philosoph muß *philosophiren* können; und dazu muß man nicht Philosophie *lernen*; sonst kann man nichts beurtheilen. Man glaubt z.B. daß alles wahr sey, was Plato sagt; denn das Erlernte kann man nicht tadeln. Lernte ich aber auch eine wahre Philosophie; so müßte ich doch nicht denken, ich könnte philosophiren. Es giebt aber auch keine solche wahre Philosophie. Lernen wir philosophiren; so dürfen wir alle Systeme der Philosophie nur als Geschichte des Gebrauchs unserer Vernunft ansehen, und als Objecte der Uebung unserer kritischen Fähigkeiten (Kant 1821. 6 sk.; Kant 1970. 534) [6]-ra Vidrányi Katalin ki-tűnő fordításához képest egy alternatív – kevésbé gördülékeny, de talán szövegűbb, illetve egyértelműbb – fordítás lehet a következő: „[6] Egy filozófusnak tudnia kell *filozofálni*, ehhez pedig az embernek nem kell filozófiát *tanulnia*, mert különben semmit sem tud/tudna meg-ítélni [ehhez pedig nem kell filozófiát *tanulnunk*, mert különben semmit sem tudunk/tudnánk megítélni].” A kanti korpuszban találhatók párhuzamos szöveghelyek, helyenként szó szerint azonos szövegezéssel (lásd pl. *Werkausgabe* VI., 434 skk., 444 skk.), melyek összevetése nem volna érdektelen, de terjedelmi okokból erre itt nem vállalkozhatunk.

Jelen céljaink szempontjából a kulcsmondat a [6]. A tíz mondatból álló szövegrész vezető kérdését [1] fogalmazza meg, a válasz Kant nézőpontjából lehetséges két útját pedig a nyomban rákövetkező mondat, [2] nevezi meg, illetve körvonalazza. Minden további kijelentés és magyarázat e kettősséget hivatott megvilágítani és elfogadhatóvá tenni. E kettősség mint megismerésforrás alapvetően Leibniz és az újkori filozófia tényigazság–észigazság kettősségére rímel: a vonatkozó szövegrész épp ebből indul ki, s ezt veszi végig alapul. „Formájukat tekintve”, kezdi előadásában Kant az érvelést, „az összes emberi ismeretek kétfélék lehetnek: 1. *történetiek*, amelyeket ex datis (adatokból), pusztán tapasztalatból szerzünk; 2. *észismeretek*, amelyeket ex principiis (elvekből), meghatározott alaptételekből merítünk.” (Kant 1974. 128) Ha az összes emberi ismeret a körvonalazott értelemben kétféle lehet, akkor nyilván ugyanez vonatkozik a filozófiai ismeretek megszerzésére, a filozófia tanulására is. *Vagy* csak úgy megtanuljuk – pontosabb, illetve erőteljesebb szóval: *betanuljuk*, úgyszólván bema-goljuk – őket, *vagy* be is látjuk, meg is értjük azt, amit megtanulunk. Az előbbi úton szerzett ismeretek Kant számára szigorúan szólva nem filozófiai ismeretek (lásd [4] és [5]); a filozófiai ismeretek – a matematikai ismeretekkel együtt – az észismeretek osztályába tartoznak. Ha betanulunk egy filozófiát, az olyan, mintha kívülről, szó szerint megtanulnánk mondjuk a Pitagorasz-tétel bizonyítását, s képesek lennénk mint egy verset fölmondai, elszavalni, anélkül hogy a legcsekélyebb megértéssel rendelkeznenek arról, mi az, amit mondunk. Így jutunk el [8]-hoz: „S ha igaz filozófiát tanulnék is meg, akkor sem gondolhatnám azt, hogy tudok filozofálni.” „Filozofálni” – így bonthatnánk ki a szó jelentését jelen kontextusunkban – annyit tesz, mint filozófiai gondolatokat, szövegeket értő, szakszerű módon elemezni, felfogni, alkotni, megvizsgálni, rekonstruálni, felfejteni, vitatni vagy kérdésessé tenni. A két ismeretforrás merev dualizmusa jelentős mértékben – a történeti ismereteknek az észismeretekről való idegen-sége, távolsága okán (lásd Gadamer 1984. 198 skk., pl. „az autoritás és az ész kizáró ellentéte”) – antihermeneutikai jelleget mutat, annál meglepőbb [6]. Ez a mondat nem csupán hermeneutikailag is értelmezhető, hanem – ha jól látom – *csak így* értelmezhető, azaz csak ilyen értelmezési perspektívából szemlélve tesz szert diszkurzíve belátható értelemre.

A mondatot érdemes két részre bontanunk. Az első részben Kant eléggé meg-
 ütköztető módon azt állítja, miszerint a filozofáláshoz nem kell filozófiát *tanulni*,
 a másodikban pedig ezt alátámasztani kívánja egy olyan megfontolással, amely-
 nek az értelme első pillantásra korántsem kézenfekvő, hanem legalább annyira
 megütköztető, mint az első állításé. Az első állítás azért megütköztető, mert azt
 szoktuk meg, hogy az ért egy tudományhoz vagy mesterséghez – a fizikához,
 biológiához, kémiahoz vagy a szövéshöz, kőművességhez, hajóépítéshez –, aki
 tanulta, illetve (jól, kitűnően, alaposan) megtanulta azt. Innen szemlélve mit
 szóljunk pl. ahhoz az állításhoz, amely úgy hangzik, „ahhoz, hogy értsünk a fi-
 zikához (jó fizikusok legyünk), nem kell fizikát tanulnunk”? A kapcsolódó – a

mondat második felét alkotó – magyarázat pedig („mert különben semmit sem tudnánk megítélni”) legalábbis rejtélyes, enigmatikus. A tanulás hiánya kezesskednék afelől, hogy meg tudunk ítélni dolgokat? Van ennek így értelme? Nem fordítva van ez?

Az e kijelentést övező homály oszlik azonban, ha meggondoljuk a következőket. Nem a filozófia tanulása által leszünk filozófusok, s leszünk képesek filozofálni, hanem fordítva: *mivel* már mindig is vannak ítéleteink – előzetes ítéleteink, s nevezhetjük őket méltán innen szemlélve *elő-ítéleteknek* –, ezért tudunk csak filozofálni. A filozófia-előttes elő-ítéletek képezik a filozófia rejtett alapját és lehetőségfeltételét. Ezek az ítéletek megvannak már azt megelőzően s attól teljesen függetlenül, hogy tanulunk-e filozófiát vagy sem. A filozófia más szóval ott lappang minden emberben, s a *filozofálás* ennek csupán felébresztése – explicit beindulása, aktivizálása (részletesebben ehhez lásd Fehér 2014. 115 skk., pl. 117: „Saját ember voltunk, saját sorsunk, saját tapasztalatunk [...] szükséges [...] feltétele a filozófiai véleményalkotásnak.”). Mielőtt filozófiát tanulnánk, már mindig megítélünk dolgokat, a filozófia tanulását megelőzi az ember-létünkkel együtt járó – hogy egy heideggeri kifejezéssel éljek – pre-ontológiai létmegértés. Ez a tudomány- és filozófia-előttes létmegértés (Kantnál itt: megítélési képesség, tevékenység) értelmessé teszi a különben kissé enigmatikusan csengő kanti magyarázatot, s ha jól látom, csak ez teszi értelmessé. Ha csak a filozófia tanulása által tudnánk a dolgokat megítélni, akkor csupán a filozófiailag kiműveltek, tanultak alkothatnának ítéleteket, aminek ellentmond az az elemi hétköznapi tapasztalat, miszerint minden ember (hallott-e filozófiáról vagy sem) már mindig is valamiképpen megítéli (megérti) a dolgokat: s ezen megítélés (megértés) lesz alkalmasint filozófussá válásának, filozofálni tudásának az előfeltétele. Filozófiai szövegeket is csupán azért tudunk megérteni, megítélni, mert van már valamilyen filozófia-előttes tapasztalatunk. Filozófiát tanulni is ilyenformán csak azért tudunk, mert tudunk már filozofálni. A filozofálni tudás ebben az értelemben megelőzi a filozófia tanulását. Ezt a filozófia-előttes tapasztalatot aktivizáljuk, amikor filozofálunk, amikor filozófusok vagyunk.

A filozofáláshoz nem szükséges tehát filozófiát tanulnunk, nagyon is szükséges ezzel szemben hétköznapi tapasztalatunkat, hétköznapi ítéleteinket – a filozófiai reflexióhoz képest elő-ítéleteinket – az aktivizálunk.

„Mi (már) mindig is értünk (valamit), és mivel ez így van, ezért tudjuk ezt a megértést valamely tagolt értelmezéssé növeszteni vagy fejleszteni” – fogalmaztam fentebb,¹⁰ és most a Kant-szöveg rövid értelmezésének eredményét így összegezzük: Mi (már) mindig is értünk (valamit), és mivel ez így van, ezért tudunk egyáltalán „filozofálni”. Ami más szóval csupán annak a kifejezése, hogy az előítéletek a megértés feltételei (amit bizonyítani kellett: q. e. d.).

¹⁰ Lásd a II. rész utolsó bekezdésében a 6. jegyzetet megelőző mondatot.

IRODALOM

Bibliográfiai megjegyzés: Ha az eredeti német szövegre és a megfelelő angol nyelvű változatra is történi hivatkozás, a német lapszámozás és az angol lapszámozás ferde törtvonallal van elválasztva. Például: Heidegger 1979. 10/30, ahol a törtvonal előtti szám a német, az azt követő az angol kiadást jelöli. Hasonló a helyzet a német/magyar kiadások idézésének esetében is.

- Cassirer, Ernst 1975. *Kants Leben und Lehre*. Berlin, B. Cassirer, 1921. (Újranyomva: Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Magyarul: *Kant élete és műve*. Ford. Mesterházi Miklós. Budapest, Osiris – Gond-Cura, 2001.)
- Dostal, Robert J. (ed.) 2002. *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Descartes, René 1992. *Értekezés a módszerről*. IV. Szemere Samu fordítását átdolgozta Boros Gábor. Budapest, Ikon.
- Fehér M. István 2002. Heidegger, Husserl, Descartes. A filozófia mint szigorú tudomány újkori eszméje Heidegger első marburgi előadásának tükrében. In Schmal Dániel (szerk.): *Descartes, Kant, Husserl, Heidegger. Tanítványok írásai Munkácsy Gyula tiszteletére*. Budapest, Atlantisz. 153–194.
- Fehér M. István 2004. Metafizika és észkritika. A felvilágosodás kiteljesítése és önmeghaladása Kant gondolkodásában. *Világosság*. XLV/10–11–12. 37–54.
- Fehér M. István 2014. A filozófia tudományossága és a kör kerekdedsége (Martin Heidegger filozófia-felfogása a húszas években). *Magyar Filozófiai Szemle*. LVIII/3. 113–128.
- Feyerabend, Paul és Albert, Hans 1997. *Briefwechsel*. Szerkesztette Wilhelm Baum. Frankfurt/Main, Fischer.
- Figal, Günter 2002. The Doing of the Thing Itself: Gadamer's Hermeneutic Ontology of Language. In Dostal (ed.) 2002. 102–125.
- Figal, Günter 2000. Philosophische Hermeneutik – hermeneutische Philosophie. In Günter Figal – Jean Grondin – Dennis Schmidt (szerk.): *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*. Tübingen, Mohr Siebeck. 335–344.
- Gadamer, Hans-Georg 1984. *Igazság és módszer*. Ford. Bonyhai Gábor. Budapest, Gondolat.
- Gadamer, Hans-Georg 1985–1995. *Gesammelte Werke*. 10 Bde. Tübingen, Mohr.
- Gadamer, Hans-Georg 1986. *Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register. Gesammelte Werke*, Bd. 2. *Hermeneutik. II*. Tübingen, Mohr.
- Gadamer, Hans-Georg 1990. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Gesammelte Werke*. Bd. 1. *Hermeneutik. I*. Tübingen, Mohr.
- Gadamer, Hans-Georg 1999a. *Gesammelte Werke*. Bd. 4. *Neuere Philosophie. II*.
- Gadamer, Hans-Georg 1999b. *Truth and Method*. 2., átdolgozott kiadás, a módosításokat Joel Weinsheimer és Donald G. Marshall végezte. New York, Crossroad, 1989. (Újranyomva: London – New York, Continuum.)
- Gander, Hans-Helmuth 2007. Erhebung der Geschichtlichkeit des Verstehens zum hermeneutischen Prinzip (GW 1, 270–311). In Günter Figal (szerk.): *Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode*. Berlin, Akademie Verlag. 105–125.
- Grondin, Jean 1999. *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*. Tübingen, Mohr.
- Habermas, Jürgen 1971a. Zu Gadamer's „Wahrheit und Methode“. In *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Theorie-Diskussion. Mit Beiträgen von Karl-Otto Apel, Claus v. Bormann, Rüdiger Bubner, Hans-Georg Gadamer, Hans-Joachim Giegel, Jürgen Habermas. Frankfurt/Main, Suhrkamp. 45–56.
- Habermas, Jürgen 1971b. Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik. In *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Theorie-Diskussion. Mit Beiträgen von Karl-Otto Apel, Claus v. Bormann,

- Rüdiger Bubner, Hans-Georg Gadamer, Hans-Joachim Giegel, Jürgen Habermas. Frankfurt/Main, Suhrkamp. 120–159.
- Heidegger, Martin 1961. *Nietzsche*. Bde. I–II. Pfullingen, Neske.
- Heidegger, Martin 1975–. *Gesamtausgabe*. Frankfurt/Main, Klostermann.
- Heidegger, Martin 1979. *Sein und Zeit*. 15. kiadás. Tübingen, Niemeyer. Angolul: *Being and Time*. Ford. John Macquarrie and Edward Robinson. New York, Harper & Row, 1962.
- Heidegger, Martin 1983. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit. Gesamtausgabe*, Bd. 29/30. Szerk. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt/Main, Klostermann.
- Heidegger, Martin 1989. *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály – Angyalosi Gergely – Bacsó Béla – Kardos András – Orosz István. Budapest, Gondolat.
- Heidegger, Martin 1991. *Kant und das Problem der Metaphysik. Gesamtausgabe*, Bd. 3. Szerk. Friedrich-Wilhelm von Hermann. Frankfurt/Main, Klostermann. (Angolul: *Kant and the Problem of Metaphysics*. Transl. by Richard Taft. Fifth Edition. Bloomington–Indianapolis, Indiana University Press, 1990; magyarul: *Kant és a metafizika problémája*. Ford. Ábrahám Zoltán és Menyes Csaba. Budapest, Osiris, 2000.)
- Heidegger, Martin 2002. *Einführung in die phänomenologische Forschung. Gesamtausgabe*, Bd. 17. Szerk. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt/Main, Klostermann. (Angolul: *Introduction to Phenomenological Research*. Ford. Daniel O. Dahlstrom. Bloomington–Indianapolis, Indiana University Press, 1994.)
- Heidegger, Martin 2005. *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik. Gesamtausgabe*, Bd. 62. Szerk. Günther Neumann. Frankfurt/Main, Klostermann.
- Hume, David 1973. *Tanulmány az emberi értelemről*. Ford. Vámosi Pál. Budapest, Magyar Helikon.
- Kant, Immanuel 1821. *Vorlesungen über die Metaphysik*. Herausgegeben von K. H. L. Pölit. Ersterscheinung 1821. *Zum Drucke befördert von dem Herausgeber der Kantischen Vorlesungen über die philosophische Religionslehre. Nebst einer Einleitung, welche eine kurze Übersicht der wichtigsten Veränderungen der Metaphysik seit Kant enthält*. Erfurt, Keyserische Buchhandlung, 1821. (Lásd in *Kant's Vorlesungen*. Hrsg. von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Bd. V: *Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie*, Zweite Hälfte, erster Teil [lásd: *Kant's gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Bd. XXVIII. Berlin, Walter de Gruyter, 1970. 525–610.]
- Kant, Immanuel 1900–. *Kant's gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (később: Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin) [Akademie-Ausgabe]. Berlin, Reimer (később: De Gruyter).
- Kant, Immanuel 1968–. *Werkausgabe*. 12 Bände. Szerk. Wilhelm Weischedel. Frankfurt/Main, Suhrkamp.
- Kant, Immanuel 1974. *A vallás a puszta ész határain belül és más írások*. Ford. Vidrányi Katalin. Budapest, Gondolat.
- Kant, Immanuel 2004. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest, Atlantisz.
- Palmer, Richard E. 1969. *Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Evanston, Northwestern University Press.
- Rorty, Richard 1979. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, Princeton University Press.
- Sokolowski, Robert 1997. Gadamer's Theory of Hermeneutics. In Lewis E. Hahn (szerk.): *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*. The Library of Living Philosophers, vol. XXIV. LaSalle/Ill., Open Court Publishing. 223–234.
- Tugendhat, Ernst 1992. The Fusion of Horizons. *The Times Literary Supplement*, 1978. május 19. Újranyomva in ú: *Philosophische Aufsätze*. Frankfurt/Main, Suhrkamp. 426–432.
- Turk, Horst 1982. Wahrheit oder Methode? H.-G. Gadamer's „Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik”. In Hendrik Birus (szerk.): *Hermeneutische Positionen. Schleiermacher – Dilthey – Heidegger – Gadamer*. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht. 120–150.

Előítélet, előfeltevés és tradíció hermeneutikai nézőpontból*

„Minden mesterségbeli tudás, minden tanítás és minden intellektuális tanulás már meglévő ismeretből jön létre”, kezdi Arisztotelész a *Második analitikát*.¹ Ha a már meglévő tudást előfeltevésnek tekintjük, akkor minden gondolkodás előfeltevésekre épül. Nem létezik *cognitio ex nihilo*. Amennyiben továbbá a filozófia alapvető feladatának tartja, hogy önmagát mint gondolkodást tisztázza – s ez a filozófia klasszikus értelméhez Szókratész óta hozzátartozik –, akkor az előfeltevések kérdése még közelebb kerül a filozófia centrális kérdéseihez, mégpedig az öntisztázás reflexív feladata értelmében.

A filozófiai hagyomány a tudást hordozó előfeltevések problémakörébe ennek megfelelően egyrészt a filozófia, másrészt a tudás és tudomány előfeltevés-mentességének vagy előfeltevésektől való függőségének problémája során ütközött bele. A tudás végső megalapozása irányába tett lépések óhatatlanul az előfeltevések vizsgálatához és gyakran az előfeltevésmentesség követelményéhez vezetnek. Az alábbiakban az előfeltevések kérdéskörét Hans-Georg Gadamer filozófiai hermeneutikája kapcsán vesszük szemügyre, aki a problémát az „előítéletek rehabilitálása” keretében tárgyalta. Az előítéletek rehabilitálása Gadamer szerint sajátos „produktivitásuk” miatt szükséges, mivel a megértés előfeltételeit alkotják. Jelen tanulmány így először röviden feleleveníti, miként merül fel általában a filozófia számára az előfeltevések és előítéletek kérdése, kitekintve a társadalomtudományi, szociálpszichológiai nyelvhasználatra is. Ezt követően a tanulmány nagyobb részében a sajátos hermeneutika előítélet-fel-

* A dolgozat az MTA-ELTE Hermeneutikai Kutatócsoport keretében, az OTKA K 120375 számú projektjének támogatásával készült.

¹ *Pasza tekhné kai pasza didaszkalia kai pasza mathészisz dianotiké ek proüparkhuszész ginetai gnószéosz* (Anal. Post. A1, 71a1; lásd még: *ek proginoszkomenón de pasza didaszkalia* (EN VI 3, 1139b26). A visszaemlékezés (*anamnészisz*) elképzelése Platón dialógusaiban szintén erre utal (Wieland 1982. 249–250). Egyesek szerint Arisztotelész kérdésfeltevése már megfogalmazódik a *Menón*-ban (80e) annak a paradoxonnak formájában, hogy valaminek ismeretére csak akkor tudunk törekedni, ha már valahogyan ismerjük azt (Buchheim 1999. 55). Platónnál továbbá a vonalhasonlatban elhangzik az *anüpothetosz arkhé* kifejezés, melyet egyesek előfeltevésmentes tudásként értelmeznek (lásd Hühn 2005 áttekintését).

fogást vesszük görcső alá,² majd egyfajta következményként a hagyomány és autoritás gadameri értelmezését vizsgáljuk, kitérve Odo Marquard szkeptikus kompenzációfilozófiájára.

ELŐFELTEVÉS ÉS ELŐÍTÉLET

Előfeltevésnek nevezünk minden olyan gondolatot, ismeretet vagy állítást, melyre egy gondolatmenetben igazként hivatkozunk vagy bármilyen formában támaszkodunk. Az előfeltevések igazolására, beláthatóságára vonatkozó kérdés kézenfekvően merül fel, ha a filozófiában a tudás mibenléte és határai problémává válnak. A logikailag, a bizonyítás rendjében legelső elvek kérdése pedig Arisztotelésznél elvezet addig a belátásig, hogy a legfelsőbb elv bizonyítása nem történhet a szokásos módon: az ellentmondás elve nem bizonyítható közvetlenül, mivel minden bizonyításban, sőt bármilyen predikációban már előfeltételezzük. A legfelsőbb elv bizonyítását kérni Arisztotelész szerint képzési hiányosság (*apadeuszia*, *Met.* IV 2). A filozófiai hagyományban különösen Descartes *fundamentum inconcussum*ra irányuló kutatásaival kezdődően, majd többek közt a német idealizmus rendszerkísérleteiben vált kitüntetett témává az előfeltevések vizsgálata és egy előfeltevésmentes kiindulópont keresése.

Az előítélet fogalma ezzel szemben főként negatív hangsúllyal merült fel a filozófiai nyelvhasználatban, mely a mai napig megőrződik az „előítélet” pszichológiai, szociálpszichológiai fogalmában. Közös pontként rögzíthetjük azonban az előzetességet: az előfeltevés és az előítélet esetében egyaránt valami „előzetes”-ről van szó, mégpedig az igazolás, érvényesség logikai értelmében. Az előzetesség mozzanata mindkét kifejezésben egy már megtörtént elfogadásra utal azzal a különbséggel, hogy míg az előfeltevés esetében ezt vagy tudatos igazolásnak, vagy nem tudatosított ráhagyatkozásnak tekintjük, addig az előítélet esetében nem megbízható, nem kellően megalapozott elfogadásra gondolunk. Kiindulásként tanulságos egy pillantást vetnünk a szociálpszichológiai nyelvhasználatra.

A társadalomtudományi és pszichológiai megközelítések az előítéletet tipikusan olyan ítéleteknek, vélekedéseknek, attitűdöknek tartják, melyek igazságát vizsgálat nélkül elfogadjuk. Allport szerint „[a]z előzetes ítéletek akkor válnak előítéletekké, ha az újonnan feltárt ismeretek nem képesek változtatni rajtuk. A pusztán tévedésen alapuló fogalommal szemben az előítéletre az jellemző, hogy leperreg róla minden olyan bizonyíték, mely alkalmas lenne a meghazudtolásra” (Allport 1999. 37). Allport így az előítélet makacsságát, dogmatikus rugalmatlanságát és

² Fehér M. István a közelmúltban külön tanulmányban tárgyalta Gadamer előítéletekre, tekintélyre és hagyományra vonatkozó elképzeléseit, érintve Heidegger Gadamerre gyakorolt hatását is (Fehér 2016).

cáfolattal szembeni ellenállását állítja középpontba, viszont nem tudja megmondani, mi a különbség a dogmatikus és az előítéletes gondolkodás között. Árnyaltabb előítélet-meghatározást javasolnak azok, akik azt a szóban forgó személyre, csoportra, tárgyra nézve negatív értelmű általánosításként definiálják, ami így a „sztereotípia” jelentéséhezkerül közel (Smith-Mackie-Claypool 2016. 277).³ Az előítélet elsődleges ismertetőjegye ebben a szóhasználatban az, hogy hátrányosan, igazságtalanul ítéli meg tárgyát, és szívósan ragaszkodik e megítéléshez.

A „társas identitás” szociálpszichológiai elmélete szerint (Tajfel 1981) az előítéleteknek az a szerepe a csoportokban, hogy a csoporttagok számára stabilizáljanak egy csoportidentitást és elősegítsék az elhatárolódást idegen csoportoktól. Ezek az előítéletek ennél fogva a saját identitást képviselik önmagára vonatkozó kategorizálásokkal, melyek révén ez az identitás másoktól megkülönbözteti magát, amiből könnyen adódik a túlkontrasztosítás alapelve: a különbségek más csoportok tagjaihoz képest maximalizálódnak, míg a saját csoport tagjaihoz képest minimalizálódnak.

Csepeli György szerint az előítélet modern szociálpszichológiai megközelítései úgy összegezhetők, hogy „az előítéleteket a valósággal szembesítve nem lehet módosítani. Osztatlan az előítélet kutatók állásfoglalása, miszerint az előítéletek ellenállnak a tapasztalatnak és a józan megfontolásoknak, és akkor is ragaszkodunk hozzájuk, ha valóságérvényüket mint elégtelent megcáfolják. Az előítélet az elgondolt lehetőséget a valóságos lehetőséggel, ezt pedig a szükségszerűséggel téveszti össze” (Csepeli 1997. 490). Csepeli aláhúzza ugyanakkor, hogy e modern megközelítések gyakran nem vizsgálják az előítélet makacsságának, szívósságának kérdését, melyet szerinte „előítélet-ellenes előítélet” nélkül kellene végiggondolni: „A racionalista »felvilágosítói« hagyomány szívesen lát az előítéletekben pusztá bálványokat, melyeket ledöntvén megnyílik az igaz ismeretek felé vezető út. Az előítéletes gondolkodás azonban makacsul tartja hadállásait, és ha egyes előítéletek kipusztulófélben is vannak, nyomukban újak támadnak” (Csepeli 1997. 491).

Jól kivehető, hogy a társadalomtudományi szóhasználatot az előítélet tárgyra nézve káros következmények határozzák meg. A közéletben gyakori megfogalmazások, mint a „nőkkel, kisebbségekkel, migránsokkal stb. szembeni

³ Az előítélet és a sztereotípia meghatározása lényegében nem különbözik egymástól: a sztereotípia „egy társas csoportról alkotott mentális reprezentáció vagy benyomás, amely a csoportot meghatározott jellemzőkkel és érzelmekkel társítja” (Smith-Mackie-Claypool 2016. 215). Bordens és Horowitz más meghatározást javasol, s egyben meg is különbözteti az előítéletet és a sztereotípiát. Definíciójuk szerint az előítélet: „Egy csoportra irányuló, elégtelen információ alapján alapuló elfogult attitűd, pozitív vagy negatív, mely azon csoport tagjai iránti előzetes ítélethez vezet”, míg a sztereotípia: „egy csoport jellemzőire vagy tulajdonságaira vonatkozó pozitív vagy negatív hitek egy halmaza, mely merev és túlzottan általánosító képeket eredményez azon csoport tagjairól” (Bordens–Horowitz 2008. 107). Jól kitapintható ugyanakkor, hogy az előítélet „elégtelen információsága” és a sztereotípia „merev és túlzottan általánosító” képe egy tőről is fakadhat.

előítélet”, tipikusan mutatják az ellentétre utaló határozóval a hátrányos megkülönböztetés alapjelentést. Ezzel viszont a társadalomtudományi vizsgálódás sajátosan szűkített figyelme is együtt jár, mely leggyakrabban *csoportközi*, azaz emberek nagy csoportjaira irányuló előítéletekkel foglalkozik (Csepeli 1997. 491). Azért beszélhetünk szűkített figyelemről, mert szemmel láthatóan nem önmagában a sztereotipikus, általánosító jelleg okoz gondot, hiszen általánosítások, tipizálások nélkül nem boldogulnánk a környezetünkben. A negatív társadalomtudományi megítélés tárgya a megalapozatlannak tartott értékelő hangsúly a csoportközi értékelésként felfogott előítéletben.

Térjünk át Gadamer filozófiai hermeneutikájára és az előítéletek rehabilitálására.

A GADAMERI HERMENEUTIKA PROGRAMJA

Gadamer fő műve, az *Igazság és módszer*, alcíme szerint egy filozófiai hermeneutika alapvonalait vázolja. A hermeneutikai probléma első közelítésben a szövegek helyes értelmezésének kérdésére vonatkozik. A görög *herméneuó* ige kifejezést, ismertetést, fordítást, magyarázatot jelent, amelyekből közös mozzanatként a nyelvi tevékenység emelhető ki. A hermeneutikai feladat kialakulásának feltétele az a belátás, hogy a szövegek értelme változó szituációkban és élethelyzetekben labilisnak bizonyulhat, tehát szövegek értelmezési nehézségeket vethetnek fel.

A szövegértelmezés problémáját Gadamer kezdettől fogva az élet szempontjából, és kevésbé a tudományos megismerés lehetőségeihez viszonyítva értelmezi. A természettudományos megismerést Gadamer abban a tekintetben kezeli distanciával, hogy kérdésfeltevése az élet szempontjából közelít a szövegek értelmezésének problémaköréhez. Az emberi élet élése összefonódik az életre releváns szövegek megértésével, s ennyiben a szövegértelmezés jelentősége független attól, lehetséges-e, és ha igen, milyen terjedelemben általános érvényű tudományos megismerés ezen a téren.

A szövegek értelmezése különösen fontos három területen, mégpedig az irodalom, a vallás és a jog esetében. Az irodalom kezdetektől az emberi élet mérvadó tájékozódási pontját alkotta, a vallások nagy része középpontba helyezi egy vagy több szent szöveg vonatkoztatását a változó élethelyzetekre, végül a megszövegezett törvények, jogi szabályok időnként szükségessé teszik, hogy a sajátos esetekre alkalmazzák őket. A hermeneutika eredetileg e három területtel kapcsolatos segédtudomány volt, és az írott művek, műalkotások megértésének ismeretelméleti státusza legkésőbb Schleiermachertől kezdve élénk vita tárgyát képezte. Gadamer saját gondolkodását sok szempontból vonatkoztatja a hermeneutika történetének különböző alakjaira, különösen Schleiermacher, Dilthey és Heidegger kiemelkedő koncepcióira.

A hermeneutikai problémát a filozófiai hagyomány is ismeri. A beszéd és írás különbsége kapcsán a kérdést mérvadó módon fejti ki a *Phaidrosz*-ban elhangzó írás-kritika, amelynek döntő pontja, hogy a szövegek nem képesek megvédeni magukat a félreértésekkel és ellenvetésekkel szemben (274–275). Ha a kritikáról olvassuk le a szövegértelmezés feladatát, akkor az értelmező dolga nem más, mint visszaváltoztatni a szöveget eleven gondolattá, értelemmé. Ehhez nem elég megismételni a szöveget, s így az értelmezés feladata abban áll, hogy más-ként mondja, juttassa érvényre ugyanazt, amit a szöveg mond.⁴

Gadamer filozófiai programját a főmű címében szereplő igazság és módszer szembeállításaként is értelmezhetjük: olyan igazságot keres, amelyhez nem módszeres eljárásokon keresztül vezet az út. Módszeres megismerésen alapvetően a személyfüggetlenül megismételhető, standardizált tapasztalatokat érti, és így érdeklődése alapján véve a nem standardizálható tapasztalatokra irányul. Gadamer meggyőződése, hogy bizonyos területeken, a művészetekben, a szellemtudományokban és a filozófiában nincs értelme algoritmusokat, személyfüggetlen eljárásokat keresni, és ezek ebből a szempontból különböznek a természettudományoktól. Az említett területeken található, nem módszeres belátások filozófiai igazolása a szövegértelmezés jelenségének segítségével mutatható ki. Ez a filozófiai program egyben a tudományos megismeréseszmény hegemoniája és túlterjeszkedése ellen is irányul, amennyiben azt érvényessége területére, a természettudományokra kívánja korlátozni. Gadamer a modernitás egyik fő jellemzőjét abban látja, hogy a természettudományok a szellemi élet és társadalom alapvető tényezőivé válnak, s így a kultúra más területeinek új viszonyt kell kialakítaniuk a tudományhoz. A módszer bírálatát ezen túlmenően hozzákapcsolja a szubjektumból kiinduló tipikusan újkori szubjektum-filozófia bírálatához, ez a kritikai szembenállás Heidegger öröksége. Heidegger tézise szerint az újkori filozófia számára a megismerés azonos a megismerő tudat bizonyosságával, és ezért válik a módszer a megismerés elérésének megbízható eszközévé.

A módszer gondolata Gadamer-nél, mint említettük, általános érvényű eljárást jelent, és ezzel a modern természettudományokra is utal. A módszer fogalmának lényegi eleme a megismételhetőség, a standardizált ellenőrzés lehetősége. A standardizálás alapvető jelentősége abban áll, hogy biztosítja a személyfüggetlen megismételhetőséget,⁵ amely megismételhetőség garantálja, hogy mindenki ugyanazt tapasztalja az eljárás során. A megismételhetőség lehetővé teszi, hogy az egyik ember a másikat képviselje: a tudományos kísérletet elvileg minden ember helyett és nevében végzem. A módszereszmény univerzalizálása a Descartes utáni filozófiában terjed el, és a tudás egyre inkább csak módszeresen igazolható tudásként tűnik elfogadhatónak. Gadamer ellenvetése értelmében

⁴ Lásd ehhez Figal 1994.

⁵ Marquard pregnáns megfogalmazásában: „Aki ellenőrizhető kísérleteket akar, annak a kísérletezőket kicserélhetővé kell tennie” (Marquard 2001a. 348).

ez az ideál nem csak nem alkalmazható a szellemtudományokra, hanem azok önmagukat értik félre, ha megalapozási kísérleteikben erre az ideálra és ezzel a természettudományokra orientálódnak.

Gadamer nem bocsátkozik bele a módszer részletes, történeti elemzésébe, hanem alapvetően standardizált eljárásnak tekinti azt. Az e meghatározás elégtelenségét állító ellenvetésekre⁶ azt lehet válaszolni, hogy a filozófus célja nem a módszerfogalom és a természettudományos módszer átfogó vizsgálata volt, ezért mondandója számára elégséges a módszernek az a minimálfogalma, mely a személyfüggetlen felülvizsgálat lényegi ismertetőjegyét tartja szem előtt.⁷ Ebből az is következik, hogy Gadamer programja felől nézve közömbös kérdés, hogyan lehet részleteiben meghatározni a természettudományos módszert, s így félreértés a filozófiai hermeneutika megerősítését látni a posztpozitivistai tudományfilozófia fejleményeiben.⁸ Fehér M. István szerint Gadamer a módszerrel kapcsolatos minden fenntartása ellenére maga is él egy bizonyos módszerrel, mégpedig a „fogalomtörténet” módszerével, s ezért a módszer elvetése korlátozott értelmű, valójában csak az „újkori-modern” értelemben vett módszerre vonatkozik (Fehér 2016. 263).⁹ Jelen összefüggésben nem szükséges tárgyalnunk, hogy a fogalomtörténet milyen értelemben tekinthető módszernek, mindenestre érdemes megjegyezni, hogy Gadamer a fogalomtörténetet a filozófia művelési módjával azonosítja (Gadamer 1993).

Gadamer az „előítéletek rehabilitálása” provokatív formulával akarja kimutatni, hogy a módszeres kutatás eszméje miért nem alkalmazható szövegek megértése során. Eközben azonban bizonyosan nem a „sztereotípiák” rehabilitálása lebegett szeme előtt. A szövegek megértésében Gadamer a hermeneutikai kör gondolatának differenciált változatát érvényesíti. Abból indul ki, hogy a szöveg megértésében a szöveg egésze és egyes részletei sajátos, kölcsönös függőségi

⁶ Weinsheimer például így fogalmaz: „Gadamer módszerfogalma absztrakt és lényegileg történetitlen” (Weinsheimer 1985. 3).

⁷ A módszert már Heidegger is a modern tudomány problematikus vonásának tartotta: „Mivel a modern tudomány a jellemzett értelemben vett teória, ezért mindennemű szemlélődésében [*Be-trachten*] a törekvése [*Trachten*] módjának, azaz igazodó-megállapító eljárásának, vagyis a módszernek döntő elsőbbsége van. Max Planck egyik gyakran idézett kijelentése szerint: »Valóságos az, ami mérhető«. Ez a megállapítás azt mondja: A tudomány – ez esetben a fizika – dönti el az ismeret bizonyosságát; azt, hogy fennáll-e a természet tárgyiasságánál feltételezett mérhetőség, és ennek megfelelően a mérési eljárás lehetősége.” (Heidegger 1994. 58 – a fordítást módosítottam; O. Cs.)

⁸ Ennyiben nem meggyőző Rorty összevetése Gadamer és Feyerabend között: „Észszerű lenne Gadamer könyvét a módszer eszméje elleni értekezésnek nevezni, ahol a módszert az összemérés kísérleteként fogjuk fel. Tanulságos számba venni a párhuzamokat Gadamer könyve és Paul Feyerabend *Against Method*-ja között.” (Rorty 1979. 358.)

⁹ Inga Römer hasonlóképpen úgy véli, Gadamernél találunk módszert, ez viszont nem a fogalomtörténet, hanem a görög gondolkodásra visszavezethető dialektika, ahogy Hegel azt a *Logika* végén kifejti: „az igazi módszer [...] magának adolognak a tevékenysége [*das Tun der Sache selbst*] [...], és nem formális szabályok független katalógusa, melyeket bármiféle tartalomra alkalmaznak” (Römer 2016. 90).

viszonyban vannak egymással. A szöveg egésze csak részletei révén ragadható meg, viszont az egyes részletek értelme függ attól az egésztől, amelybe bele vannak ágyazódva. Ez a gondolat negatíve megfogalmazható úgy is, hogy a szöveg értelme nem vezethető vissza a szöveget alkotó egyes mondatok jelentésének összegére. A szövegértelmezés folyamata Gadamer szerint nem más, mint az egyes részek értelme alapján anticipált vázlatok korrigáló kidolgozása. Az itt lehetséges „objektivitás” abban áll, hogy a vázlat tarthatónak bizonyul kidolgozása során. Nyilvánvaló viszont, hogy a magánvaló szövegértelem illúzió, hiszen nem válik adottsággá értelmezői erőfeszítés nélkül. Amikor ráutalunk arra, ami a szövegben „ott áll”, akkor ebbe már belejátszik a megértésünk.¹⁰

A szövegértelmezés folyamatában Gadamer egészen alapvető szerepet tulajdonít az előzetes megértés, avagy az előítéletek szerepének. Amit a szöveg tárgy, megszólaltat, annak előzetesen ismertnek kell lennie, és ebben az értelemben az előzetes megértés (*Vorverständnis*) feltétele annak, hogy a szöveggel tudjunk mit kezdeni. Az előzetes megértés mozzanata egyrészt az adott nyelv átlagos ismerete, másrészt a mondottak valamilyen szintű tárgyi ismerete. Világos ebből, hogy az előítélet Gadamernél nem korlátozódik embercsoportokra vonatkozó kategorizációkra, hanem általánosabb jelentéssel bír. A megértés feltételeinek pedig azért bizonyulnak az előítéletek, mert csak általuk lehetséges a szöveg egészének értelmére vonatkozó megelőlegző vázlatokat alkotni. Előzetes elvárások és ismeretek nélkül nem volnánk képesek az éppen olvasott részletek köré kontextust előlegezni¹¹, és ebben pillantja meg Gadamer az előítéletek sajátos produktivitását, amely „rehabilitálásukat” szükségessé teszi.

A szövegértés gadameri leírását nevezhetjük megértésfenomenológiának, mivel nem feltételezi dogmatikusan a szöveg értelmét, hanem annak adottság-módját vizsgálja (Olay 2008). Az előítéletek az előzetes megértés értelmében véve elkerülhetetlenek, ha egyáltalán valamit kezdeni akarunk a szöveggel (Joist 2009. 142–143; Gander 2007). Ezt nevezhetjük a diszkurzív végesség következményének is, amit még alapvetőbben így fogalmazhatunk meg: értelem-elvárások nélkül semmi nem tud értelmesnek mutatkozni, semmit nem tudunk tapasztalni. Ennek alapján dolgozza ki Gadamer az eminens tapasztalat koncepcióját, melyet az elvárások keresztülhúzásaként fog fel (Olay 2011).

A megértés feltételét alkotó előzetes megértés mellett Gadamer hangsúlyozza, hogy az előítéletek veszélyt is jelenthetnek, amennyiben elnyomhatják a megértendő mű máságát. A filozófiai hermeneutika tehát két értelemben beszél előítéletről: az előítéletek egyrészt a megértés feltételei, másrészt elfedés-

¹⁰ Gadamer kapcsolódását Heideggerhez e gondolatban részletezi Fehér 2016.

¹¹ Heidegger Gadamerre gyakorolt hatásához lásd Di Cesare 2009. 111–114; Olay 2007. 160–161; Fehér 2016. 266–275; gondolati programjuk különbségéhez Figal 2006. 13–15. Heidegger hatását nem vitatva, egyesek legalább Droysenig mentek vissza az előítéletek szerepének hangsúlyozásában (Gens 2015. 340).

sel fenyegetik a megértendő másságát.¹² Utóbbi lényegében megegyezik az előítélet felvilágosodásra jellemző, negatív fogalmával. Azelőítéletek rehabilitálása azért szükséges, mert a felvilágosodás általában véve negatív hangsúllyal látta elő őket (Gadamer 2003; Riesinger-Scholz-Six 2005. 1250–1251). De a rehabilitálás nyilvánvalóan csak a megértés végbemenését lehetővé tevő előítéletekre mint összességre, azaz az előzetes megértésre vonatkozik, nem pedig egyes előítéletekre. A fentebb idézett Csepeli György vélhetően Gadamer nem ismervén beszél a felvilágosító racionalizmus „előítélet-ellenes előítéletéről”. Gadamer természetesen nem akarja rehabilitálni az olyan torzító előítéleteket, amelyek félreviszik a szöveg megértését. A filozófiai hermeneutika célja nem a sztereotípiák, hanem az előzetes megértés pozitív szerepének elismerése.

Az előítélet, ahogy Gadamer érti, elsősorban azáltal okoz problémát, hogy nem tudatos, hiszen egy vélemény vizsgálhatósága feltételezi annak tudatosítását, tematizálását. Felfogásában az előítéletek döntő sajátossága az, hogy magától értetődőek, nem tematikusak számunkra, s ezért nem foglalkozik az előítéletek megalapozásának vagy indoklásának lehetőségeivel.¹³ Ebből ered, hogy előítéleteink tisztázása hangsúlyozottan „önismeretet” jelent, mivel tisztázottabb viszonyba kerülünk saját magunkkal. Az előítéletek tudatosítása azért alapvető jelentőségű a szövegértelmezésben, hogy a szöveget meg tudjuk védeni a saját előítéletekből származó félreértésekkel szemben. Az előítéletek magától értetődő jellege miatt tulajdonít a német gondolkodó nagy jelentőséget az időbeli távolságnak. Az idő múlásával distanciát, távlatot nyerünk a megértendő művel szemben. Az *Igazság és módszer* negyedik, javított kiadása ezt azzal egészíti ki, hogy a megértés szempontjából nem csak az időbeli, hanem bármilyen távolság (földrajzi, kulturális) kedvező lehet.

Mivel a nem tudatosított előítélet elfedheti a szöveg igazságigényét, ezért annak érvényesülése céljából döntő a megértő nyitottsága: az értelmezőnek fogékonynak kell lennie a szöveg lehetséges mássága iránt. Ennek elvi szintű megfogalmazása a „tökéletesség vélelme” (*Vorgriff der Vollkommenheit*), amelynek értelmében ha a megértendő szövegben valami nem illeszkedik elvárásainkhoz, akkor azt kell feltételeznünk, hogy koherens, értelmes véleménnyel van dolgunk, nem pedig értelmetlen idegenséggel. Ezt az előfeltevést csak akkor szabad feladnunk, ha a szöveg megértése minden nyitott erőfeszítésünk ellenére nem jár sikerrel. A szöveg idegensége, ahogy említettük, egyúttal alkalom a saját előítéletek tudatosítására, és ennyiben önmagunk tisztázására is hozzásegíthet.

¹² Scholz különösen tarka szóhasználatot – többek között a „Vorgriff”, „Voraussetzung”, „Vorurteil”, „Sinnerwartung” kapcsán (Scholz 2001. 148) – és a terminológia ingadozását látja (Scholz 2001. 134) Gadamer hermeneutikájában.

¹³ Az előítéletekkel kapcsolatos Husserl által kidolgozott fenomenológiai tisztázás sajátos cikcakk struktúrájának és Gadamer megértésfogalmának hasonlóságát és különbségét inspirálóan tárgyalja Varga 2013.

Az előítéletek tárgyalása alkalmat ad arra, hogy Gadamer a felvilágosodást és a romantikát a múlthoz való viszony lehetőségeiként vizsgálja (Gadamer 2003. 307–310). Közös jellemzőjük, hogy külsődlegesen viszonyulnak a múlthoz: a felvilágosodás a jelen kitüntetettségéből és fölényéből, míg a romantika a múlt kitüntetettségéből és fölényéből indul ki. A historizmusnak ugyan feltétlenül pozitív teljesítménye a múlt másságának elismerése, és a saját, magától értetődő mércékkel szembeni óvatosság. Problematikus viszont Gadamer szerint, ahogy a historizmus megpróbál kilépni a múlthoz való hozzátartozásból, amennyiben felfüggeszti a megértendő szövegek igazságigényét. A historizmus értelmező hozzáállásának felel meg a kihallgatás, illetve a terápiás kezelés szituációja. Gadamer hangsúlyozza, hogy a megfelelő értelmezői hozzáállás a párbeszédhez hasonlítható: ahogy a valódi dialógusban hagyjuk érvényesülni azt, amit a másik fél mond, úgy engedi érvényesülni az értelmezés a szöveg más tárgyi véleményét. A historizmus fő nehézsége Gadamer szemében az, hogy megfelel-e saját történetiségéről. Vannak viszont olyan művek, amelyek ellenszegülnek annak, hogy keletkezésük történeti összefüggésére visszavezetve értelmezzük őket. A klasszikus művek egyidejűek a későbbi korok értelmezőivel, és létezésükkel cáfolják a historizmust (Olay 2007. 144–148).

Mivel Gadamer a szövegeket tárgyi igazságigényük szempontjából tekinti, ezért a megértés nem a szerző gondolataira, lelki aktusaira irányul, hanem kizárólag a szöveg értelmére. A gondolati ellenpólust az az elképzelés alkotja, mely szerint az interpretáció alapvető feladata a szöveget létrehozó alkotói tevékenység rekonstrukciója, s ezt az álláspontot Gadamer elsősorban Schleiermachernek tulajdonítja:

Már a romantikus hermeneutika elemzésénél is láttuk: a megértés nem azon alapul, hogy behelyezkedünk a másik személybe, nem az egyiknek a másikban való közvetlen részesedésén alapul. Megérteni, amit valaki mond – ez [...] azt jelenti, hogy a dolgot illetően megegyezésre jutottunk, nem pedig azt, hogy behelyezkedünk a másikba, és megismételjük az élményeit. (Gadamer 2003. 425.)

Gadamer nemcsak a szöveg megértésének célját, hanem kiinduló helyzetét is módosítja, amennyiben a megértő eleve egy olyan értelem összefüggésében mozog, ami számára minden további nélkül felfogható: „valamilyen értelemnek a dimenziójában mozgunk, mely magában véve érthető, s mint olyan nem ösztönöz bennünket arra, hogy visszamenjünk a másik személy szubjektivitásához” (Gadamer 2003. 327). Másként szólva, a kiindulópont az értelmezés számára nem az értelmező saját szubjektivitása, hanem a világhoz mint lényegileg közös értelemösszefüggéshez való viszony, mely gondolatban felismerhető Heidegger hatása.

Gadamer szerint illúzió azt hinni, hogy véglegesen tisztázni tudjuk saját „hermeneutikai szituációnkat”, s ezt az illúziót Hegel gondolkodására tartja jellem-

zőnek: ellentétben Hegellel, a teljes ön-transzparencia nem a véges ember lehetősége. A fentiek értelmében úgy foglalhatjuk össze döntő érvét, hogy saját helyzetünkre nincs rálátásunk, magától értetődő és atematikus előítéleteink felett nem rendelkezünk. Gadamer elgondolásában a saját értelmezési helyzetünk, a hermeneutikai szituációnk tisztázása lényegi, de befejezhetetlen feladat, mivel a magától értetődő előítéleteinket nem tudjuk végérvényesen feltárni. Felfogása értelmében a megértés benne áll egy hatástörténetben, mivel a mindenkori jelen egy hagyomány eredménye, amelyhez nincs teljesen tisztázott viszonya. Mivel a tradícióhoz úgy tartozunk hozzá, hogy ezzel nem vagyunk tisztában, ezért adódik az a nehézség, hogy miként lehet tudatosítani azt. A hatástörténet gondolatával Gadamer a tudatosítás feladatát akarja elvi szinten megfogalmazni.

Bevett értelemben a hatástörténet egy mű vagy esemény fogadtatásának, recepciójának alakulását jelenti különböző korokban, aminek vizsgálatát másodlagosnak, de mindenképpen különbözőnek kell tekinteni magának a műnek vagy eseménynek a vizsgálatához képest. Gadamer meggyőződése viszont az, hogy a mű összetartozik hatástörténetével, hiszen a mű közvetlenül úgy mutatkozik meg a mindenkori jelen számára, ahogy hatásának története megjeleníti. A műre irányuló értelmezésnek ezért egyúttal mindig a mű hatástörténetét is vizsgálnia kell, hogy képes legyen korrigálni annak esetleges torzításait. A hatástörténet gondolata a szellemtudományos munka, a szövegértelmezés önértelmezésére vonatkozik: arra szólít fel, hogy „tanuljuk meg helyesebben érteni önmagunkat” (Gadamer 2003. 336). Ugyanennek az éremnek a másik oldala az, hogy nem következik semmi előírászerű a hatástörténet alapelvéből; olyan elvről van szó, aminek nincs valamiféle teendő formájában közvetlen megfelelője az értelemezés gyakorlatában.

Gadamer álláspontjában két, egymástól elkülöníthető megértéskonceptió fonódik össze anélkül, hogy kifejezetten megkülönböztetné őket. Az egyiket a szövegértelmezés leírásához kapcsolódva fejti ki. A másik a hatástörténeti értelmezésfelfogás, amely azt hangsúlyozza, hogy a megértés révén a hagyományt alkotó szöveg újra és újra érvényre jut, és ezáltal a hagyomány tárgyi fölénye érvényesül. Utóbbi gondolat azonban nehézségekhez vezet, amennyiben a hatástörténet gondolata túlhangsúlyozza a megértésfolyamatban a megértendő értelemalakzatot az értelmező rovására.¹⁴

Gadamer a megértés folyamatának lezárulását „horizontösszeolvadásnak” nevezi, megkülönböztetve az értelmező és a megértendő szöveg horizontját. A jelen és a megértendő szöveg horizontja azonban összetartoznak, mert csak egymással szemben alakulnak ki. A historizmus követelményének szellemében Gadamer ezzel a gondolattal is aláhúzza, hogy a történeti különbséget el kell

¹⁴ A hagyomány vonatkozásában a „hagyomány cselé”-ről beszélhetünk Gadamer hatástörténet-konceptiójában (Olay 2002; 2013).

ismerni, de egyúttal úgy kell áthidalására törekedni, hogy eredménye a horizontok „összeolvadása” legyen. A „horizontösszeolvadás” a megértés aktusának utódfogalma, ahol a metafora lényeges mozzanata békés, erőszakmentes volta. A horizontok összeolvadásának képe az egységet hangsúlyozza, torzítás, ráerőltetés, bármiféle erőszak nélkül – szemben Nietzsche vagy Heidegger lényegesen eltérő elgondolásaival. A horizontösszeolvadás kiemeli továbbá a megértés történetjellegét, tehát azt a körülményt, hogy Gadamer szerint nem uraljuk a megértés folyamatát.

AUTORITÁS ÉS HAGYOMÁNY

Az előítélet pozitív szerepének gondolata alkalmat ad Gadamernek arra, hogy egyúttal a tekintély és hagyomány fogalmait is rehabilitálja. A tekintély vagy autoritás fogalmát a belátható tudás értelmében használja, ahol a tekintély fő tulajdonsága az, hogy ítélete, véleménye tárgyi fölényben van saját belátásunkkal szemben – ahogy a magyar „szakteknély” kifejezés is mutatja. A tekintély véleménye belátással elérhető, csak még nem értük el; de nem olyasmi, amit más forrásból egyszerűen csak el kellene fogadnunk. Az így értett tekintély alapvető eleme minden pedagógiai szituációnak. Az autoritás negatív konnotációja a felvilágosodásban alakul ki, de Gadamer szerint ezzel félreismerik az autoritás mint fölényben lévő tudás lehetőségét.

A belátást, hogy a tekintély elfogadása a pedagógiai szituációban döntő jelentőségű, Gadamer Karl Jasperstól is meríthette. Jaspers a képzés folyamatában a tekintélyt elkerülhetetlennek vélte, ahogy ezt a szakirodalom többször hangsúlyozta (Hügli 2011. 294–298; Salamun 2006. 126). Jaspers jól kivehető rokonszenvvel beszél az autoritásról a következő pregnáns helyen: „Tekintély, melyben hiszünk, a valódi, magát a lényegét érintő nevelés forrása. [...] A tekintély révén önmagához eljutva az egyén kinő abból” (Jaspers 1991. 297 sk.). Jaspersnél megjelenik az a tartalmi belátás, melyen Gadamernél a tekintély rehabilitálása alapul.

Az autoritás nem csupán a tanítás helyzetének fontos mozzanata, hanem legalább annyira a politika területének is újra és újra felbukkanó tényezője. Az autoritás politikai jelentőségét két mozzanat hangsúlyozása adhatja, és különbségüknek megfelelően eltérő értékelés következik belőlük. Egyrészt az autoritás kiemelheti az engedelmesség tényezőjét, és ekkor főleg konzervatív elképzelésekre kell gondolnunk, melyek például a katolikus egyház autoritásának pozitív voltát állítják. Másrészt lehet az autoritás a tárgyilagos, tartalmilag kiemelkedő vélemény fedőneve, ami Platón demokráciakritikájától kezdve Hannah Arendt megfontolásaiig vissza-visszatér. Autoritás ebben az összefüggésben tartalmilag mérvadó véleményt alkotni képes egyént vagy egyének csoportját jelenti, ami szakszerűségben, tudásban kiegyensúlyozó, mérséklő szerepet hivatott betölteni.

Például a római politikafelfogás, illetve annak nyomán az amerikai Alapító Atyák elgondolása kifejezi az autoritás elengedhetetlenségének gondolatát, ahol az autoritás a demokratikus véleményalkotás tartalmilag szükséges ellensúlyát képezi.

Áttérve a hagyomány vagy tradíció gadameri elemzésére,¹⁵ annak Janus-arccát, s egyben két fő teljesítményét két, egyaránt Gustav Mahlernek tulajdonított mondással szemléltethetjük: „A hagyomány a tűz továbbadása, nem a hamu bálványozása”; „A hagyomány – slamposság”.¹⁶ A hagyomány egyrészt olyan belátást, tudást, gyakorlatot jelenthet, melyet színvonala és gazdagsága miatt kifejezetten továbbadásra érdemesnek gondoltak és esetleg gondolunk. Gyengébb értelmezésben a szóban forgó belátást, tudást, gyakorlatot tekinthetjük olyannak, hogy az bevett, használható felfogásként megteszi, mivel ugyan nem kiemelkedő jelentőségű, de mégis lehetővé tesz bizonyos szintű orinetációt, cselekvést. Elválaszthatatlanul kapcsolódik ehhez ugyanakkor az a veszély, hogy valami pusztán továbbadódik, a továbbadás gesztusára zsugorodik a tartalmi belátások elsajátításának, esetleg továbbgondolásának teljesítménye. A hagyomány azért lehet „slamposság”, mert a tradícióra lehet gondatlanságból és átgondolatlanságból támaszkodni. Az idézetet Mahler karmesterként mondta, mivel zenekarok gyakran hivatkoztak arra, hogy valamit így-és-így szoktak játszani. A megszokás, a bevett formák reflektálatlan átvétele így az a „slamposság”, mely a hagyományban lehetőségként elkerülhetetlenül benne rejlik.

Gadamer a hagyomány rehabilitálása céljából az ész és tradíció ellentétét törekszik megkérdőjelezni. Ennek során hivatkozik a hagyományra, mint ami „megalapozás nélkül érvényes”.¹⁷ Ha a tradíciót anonim autoritásnak tekintjük, amely képes kijátszani velünk szemben igazságigényét, akkor elkerüljük ész és történelem felvilágosodásra jellemző merev szembeállítását. A tradíció, a „hagyomány” fogalma mindazonáltal legalább három eltérő értelemben szerepel Gadamernél (Olay 2007. 145–146): a) klasszikus művek maroknyi csoportja; b) belátható tekintély; c) hagyományos, bevett cselekvési forma és életforma (pl. köszönések, üdvözlések rendszere). Még ha az első két jelentést össze is fogjuk, akkor is marad egy alapvető ellentét: a hagyomány mint valami tartalmilag belátható és a hagyomány mint legalább részben tovább nem igazolható kontingencia.¹⁸ Amikor Gadamer a megőrzést is az ész tetteként akarja felmutatni, akkor joggal hívja fel a figyelmet az átgondolt megőrzés lehetőségére; eltekint viszont az átgondolás nélküli megőrzés lehetőségétől, melyre Mahler „slampossága” emlékeztet.

¹⁵ A tradíció fogalomtörténeti áttekintéséhez lásd Wiedenhofer 1990. A gadameri tradíciófelfogást részletesen tárgyalja Olay 2013.

¹⁶ „Tradition ist die Weiterreichung des Feuers, nicht die Anbetung der Asche”; „Tradition ist Schlamperei”.

¹⁷ Fehér e megfogalmazással rekonstruálja a hagyomány értelmét Gadamernél (Fehér 2016. 272).

¹⁸ Ezen a ponton merül fel a kérdés, hogy Gadamer gondolkodását vajon konzervatívnak kell-e tartanunk. Lásd ehhez Olay 2007. 160–161; Ferraris 2008. 2.1.3.

MARQUARD HERMENEUTIKAI-KOMPENZATORIKUS SZKEPSZISE

A hagyomány gadameri elemzését tanulságos összevetni Odo Marquard hermeneutikai szkepszisével, mégpedig a hagyomány és a hermeneutika szempontjai alapján. Az összevetés megmutatja, hogy Marquard Gadamerhez képest háttérbe állítja a hagyomány beláthatóságát, s ezzel ismeretjellegét, viszont jobban kibontakoztatja az életösszefüggést és a politikai-társadalmi képet, mely a hagyományok pozitív értelmezését indokolja. A hermeneutikát illetően pedig Marquard a tapasztalat nyitottságának gadameri gondolatát szkeptikus irányba tolja el, és – látható élvezettel – fogalmazza kételkedőre, kontingensre álláspontját, amit világosan mutat, hogy egyes helyeken álláspontját a szkepszissel azonosítja: „Ez a szkepszishez fordulás volt eddig utam és működésem a filozófiában” (Marquard 2001d. 15).¹⁹ A Gadamer számára jelentős szerepet játszó igazság viszont alárendelt szerepet kap Marquard hermeneutika-felfogásában. Míg Gadamer beláthatóságuk felől ragadja meg a szellemi hagyományokat, addig Marquard a modernitásban elengedhetetlen orientáló szerepük felől közelít hozzájuk, amivel kiélez egy Gadamernél ugyan meglévő, de inkább háttérben maradó mozzanatot.

Ahogy a Ritter-iskola más tagjai számára is, Marquard kiindulópontját Joachim Ritter modernitásértelmezése képezi.²⁰ Ritter modernitásról alkotott képe két összetartozó tétellel jellemezhető: A modern kor egyszerre az emberi szabadság beteljesülése és egyúttal ebből adódó, feloldhatatlan, viszont kompenzálható szerkezeti hiányosságok kialakulása. A modern ipari társadalom egyrészt elhozta és egyre globálisabban kiteljesíti minden ember mint ember szabadságát és mint embert általános jogalannyá avatja. Másrészt viszont a szubjektivitás reformációval történő kiépülése nélkülözhetetlenné teszi az egyén számára a történetileg hagyományozódó, partikuláris értelemösszefüggéseket. Az első mozzanatot Ritter a modern társadalom olyan vonásának tekinti, melyből a társadalom „*reális történelemnélkülisége*” adódik, ami a kompenzáció teljesítménye révén a szellemtudományokat nélkülözhetetlenné teszi a társadalom számára. A szellemtudományok összessége kompenzálja a modern társadalom történelemnélküliségét, amennyiben „nyitva tartja és jelenvalóvá teszi azt, amit kény-

¹⁹ Más helyen hol „kompenzációfilozófiaként” jellemzi álláspontját (Marquard 2000. 7), hol az „emberi végesség szkeptikus filozófiáját” látja saját álláspontjában, melynek antropológiai tézise szerint „az ember nem abszolút, hanem véges lény csak”, aki „rá van utalva a pótmegoldásokra” (Marquard 2001. 7). „Végességfilozófiai szkepszis” az egyik utolsó kötet önjellemzése (Marquard 2007. 7). Az önjellemzések eltéréseinek összefüggésére még visszatérünk. Marquard szövegeinek maníros magyar fordítását helyenként jelzés nélkül módosítom.

²⁰ Miklós Tamás Marquard munkái centrumának „a történeti gondolkodás életvilág-romboló és gyógyító, -regneráló lehetőségeivel való számvetést” tekinti (Miklós 2001. 403). Ez a jellemzés már Ritter problémafelvetésére is igaz. Marquard Ritterhez való viszonyát óvatos visszatekintéssel tárgyalja Marquard 2001b.

telen önmagán kívülre helyezni: az ember történelmi és szellemi világát” (Ritter 2007. 104). A modernség így Ritter szemében a konkrét ember elvont emberré történelmetlenítése visszatörténelmesítő kompenzációkkal. A szellemtudományok teljesítménye Ritter koncepciójában abban áll, hogy hozzáférhetőként megtart történeti hagyományokat és értelemösszefüggéseket anélkül, hogy azokat a jelenbe automatikusan integrálná. Az viszont nem válik igazán világossá, hogy mitől válhatnának eleven életkeretté az így megőrzött tartalmak. Másként szólva: a historizáló megőrzés dehistorizálása tűnik kérdésesnek. Továbbá ha Ritter problémája az uniformizálódás,²¹ akkor kérdés, hogy a felhozott tényezők (esztétikum, szellemtudományok) képesek-e és hogyan ennek ellene hatni.

Ritter modernitás-elemzését a kompenzáció fogalmára vonatkoztatva Marquard a következőképpen foglalja össze:

A valóság varázstalanításának modern folyamatát kompenzálja az esztétikai pótelvarázslásának [*Ersatzbezauberung des Ästhetischen*] sajátosan modern kiépülése; vagy: a világ modern artificializálódását kompenzálja az érintetlen természet mint táj sajátosan modern felfedezése és megdicsőítése és az ökológiai tudat fejlődése; vagy: az eltárgyasodás révén és a társadalmi változás fokozódó gyorsulása révén kialakuló modern hagyományvesztést kompenzálja a történeti érzék sajátosan modern genezise, azaz a múzeum és a szellemtudományok születése.” (Marquard 2000. 14.)

Marquard egy másik helyen a bensőségesség, azaz szubjektivitás és individualitás szempontjával egészíti ki a felsorolást, melynek jelentőssé válása a modernségben ellenáramlat azzal szemben, hogy „a modern eltárgyasulás az emberekből csereszabatos tisztségviselőket csinál” (Marquard 2001b. 368).

Ritter megközelítésében a kompenzáció szükségessége határozottan a modernitáshoz rendelődik hozzá, melynek lényegi vonása a technika. Eltérően Arnold Gehlen kompenzáció-gondolatától, aki szerint a technika és a hagyományok az ember hiánylény voltát ellensúlyozzák, Ritter számára a technikai fejlődés az ember kibontakozását jelenti és a modern korhoz kötődik.²² Marquard viszont a Rittertől származó impulzusokat szkeptikus irányba tolja el (Schweda 2015. 144), hogy számot vethessen megalapozóképességünk sajátosan modern túlter-

²¹ „A mozgásban, melyben civilizációjának a földön való elterjedésével mindenhol ugyanolyan városok, a munka, az élet, a kommunikáció és a műveltség ugyanolyan formái jönnek létre, a *társadalom reális történelemnélkülisége* válik láthatóvá; ez azáltal teheti az embert mint embert a jog és az állam szubjektumává, s azáltal juttathatja társadalmi létezéshez, hogy kioldja őt a történelemben és az eredetben rejtőző létéből.” (Ritter 2007. 104.)

²² „Aus Ritters Sicht stellt die Technik für die Selbstentfaltung des Menschen weder ein Hindernis noch einen bloßen Notbehelf dar. Sie bildet vielmehr ihr wesentliches Betätigungsfeld, die „grundlegende und allgemeine Form, in welcher der Mensch handelnd und schaffend sein Leben und sein menschliches Sein verwirklicht“. Das *animal rationale* entfaltet seine Natur als *homo faber*.” (Schweda 2015. 51.)

helésével. A hagyomány, az „eredetvilág” modern problémáját az egyre gyorsuló eldologiasodás alkotja: „abból, ami származás volt, mintha mind kevesebb volna képes jövőnek megmaradni; a történeti származásvilágokat mindinkább fenyegeti az elavulás veszélye. Ami – kompenzálatlanul – emberileg elviselhetetlen veszteség volna, mert mind kevésbé volna fedezve az emberek életvilágbeli szükséglete, hogy egy színes, meghitt és értelmes világban éljenek” (Marquard 2001a. 350). Az eldologiasodás jelentése, a hagyományok elavulása és a világ színes, meghitt értelmessége egyaránt körvonalazatlan marad. Georg Lohmann joggal jegyzi meg, hogy nem válik világossá, milyen kritériumok alapján állapítható meg az értelemvesztés, továbbá az sem, hogy normatív kritériumról van-e szó vagy sem (Lohmann 1991. 186–187.) Mindenesetre ennek az előfeltevésnek az alapján jut el Marquard a szokásaink, úzusaink elkerülhetetlenségének gondolatához. Kétértelművé válik azonban az elkerülhetetlenség azáltal, hogy más helyen az élet rövidségére alapozza: „Mivel a totális változtatásokhoz és totális megalapozásokhoz túl korán halunk meg, szükségünk van szokásainkra, úzusainkra [*Üblichkeiten*]” (Marquard 2001. 30).²³ Az élet rövidsége nyilvánvalóan nem sajátosan modern jelenség, ezért a szokások, úzusok elkerülhetetlensége – eltérően Rittertől – nem pusztán a modern kor sajátosságaiból, hanem a végességantropológiai *vita brevis* érveléséből is adódik. Nem világos azonban a két indoklás egymáshoz való viszonya.

A szellemtudományok és a hagyományok sajátos elengedhetetlenségét Marquard gyakrabban nem a modernitás bizonyos vonásaiból, hanem az emberi végességből vezeti le, ami ellentételezést, kompenzációt igényel. Így válik gondolatmenteinak alapfogalmává az ember felépítésében lehorgonyzott kompenzáció (*homo compensator*)²⁴:

Filozófiám az emberi végesség szkeptikus filozófiája, melynek antropológiai tézise a következő: az ember nem abszolút lény, hanem – véges lényként, melynek elmúlását ki kell tolnia, az abszolútumtól tehermentesítenie kell magát, és ezért életét pluralizálnia kell – éppen az abszolútság hiányában egy elsődleges semmirekellő, aki másodlagosan

²³ Marquard központi gondolatát, ami szerint a hagyományok az emberi végesség ellen-súlyozása céljából elengedhetetlenek, a szintén Ritter-tanítvány, Hermann Lübbe is osztja. Egy helyen Marquard egyenesen Lübbét idézve fogalmazza meg saját alapgondolatát: „a hagyomány nem bebizonyított helyessége okán érvényes, hanem mert lehetetlen meglennünk nélküle”; „az újratájékozódás terhei annak a praktikus tájékozódásbeli eljárási szabálynak az érvényességére emlékeztetnek bennünket, amelyik szerint a hagyománynak igenis kijár, hogy első nekifutásra ésszerűnek tekintsük, a tételes igazolás terhe pedig arra nehezedik, aki a hagyományt elveti” (Marquard 2001c. 188). Karácsony András utal arra, hogy Niklas Luhmann is „a komplexitásból fakadó önkéntelen konzervativizmusról” beszél: „teljesítő-képességünk végessége miatt egyszerre nem állhat minden rendelkezésünkre, csak lépésről lépésre haladhatunk, és az indoklás terhe arra nehezül, aki változtatni akar” (Karácsony 2014. 267).

²⁴ Lásd Marquard 2000a.

*homo compensator*rá válik. Nincs olyan jó helyzetben, hogy megengedhetné magának a tökéletlen lenézését; rá van utalva pótmegoldásokra, második legjobb lehetőségekre, arra, ami nem az abszolút. (Marquard 2004. 12–13.)

A végesség fogalmát Marquard egy helyen differenciálja teológiai (végesség mint teremtettség), térbeli (végesség mint nem-mindenütt-lét) és időbeli végesség (halandóság) megkülönböztetésével, de kiemeli, hogy gondolkodásában az időbeli végesség mérvadó (Marquard 2001e. 161–163). A kompenzáció gondolatát mindazonáltal nem lehet kizárólag a végességantropológiai koncepcióhoz rendelni. Marquard szerteágazó elemzéseiben a modernitásnak legalább háromféle hatása bontakozik ki, melyeket az ezekre válaszoló elbeszéléstípusok kompenzálhatnak: 1. „a világ elszürkülését elensúlyozandó – életvilágbeli színészségünk miatt” mondunk „érzékenyítő történeteket”; 2. „a világ idegenné válását ellensúlyozandó – életvilágbeli meghittségi-éhségünk miatt” mondunk „megőrző történeteket”; 3. „a világ áttekinthetlenné válását és kihűlését ellensúlyozandó – életvilágbeli értelem-éhségünk miatt” mondunk „orientáló történeteket” (Marquard 2001a. 250–252). Félretéve azt a kérdést, mennyire meggyőző Marquard leírása a modernitásról, a felsorolt tényezők egyértelműen modernitásfüggő mozzanatok, és nem az emberi végességen alapulnak.

Több kritika szerint Marquard a „kompenzáció” gondolatát nem fejti ki világosan (Lohmann 1991; Schnädelbach 1992). Kiegészíthetjük ezt azzal a nehézséggel, hogy Marquard – és már Ritter – leírása egy külsődleges funkciót állapít meg bizonyos jelenségekkel kapcsolatban annak elemzése nélkül, hogy miként képes az adott jelenség betölteni a kérdéses funkciót. Az esztétika és a szellemtudományok sokféleségét így vezeti vissza arra, hogy értelmesnek, meghittnek színesnek tüntesse fel a világot.²⁵ Lényegében hasonló irányba mozgó kritikát fogalmaz meg Habermas, azt kifogásolva, hogy a modern kultúra felforgató tartalmait ártalmatlantítja: a kultúrsektort modernitásfüggő veszteségek ellensúlyozására egyszerűsíti, s ezzel kioltja azok kritikai potenciálját (Schweda 2015. 40).

Marquard a „szellemtudományok elkerülhetetlenségének” gondolatát összekapcsolja egysajátos hermeneutika kidolgozásával (Marquard 2001a). Már láttuk, hogy Rittert követő alaptézise értelmében a szellemtudományok elkerülhetetlensége a modernitás árnyoldalainak kompenzálásával függ össze:²⁶ a szellemtu-

²⁵ Valastyán Tamás az esztétikát tartja vezérmotívumnak Marquard modernitás-felfogásában, melyben posztmodern elemeket fedez fel (Valastyán 2016. 283–285). Olvasata azonban nem veszi figyelembe, hogy egyrészt az esztétika mellett egyenrangúként jelen vannak a szellemtudományok és az úzusok, szokások. Másrészt Marquard álláspontja kifejezetten konzervatív, ami nem jellemző a posztmodern gondolkodásra. A posztmodern vállalt játékossága ugyan megfelel Marquard szellemes játékosságának, de utóbbi nem következik gondolkodása konzervatív alaptendenciájából – Ritternél például egyáltalán nem található meg.

²⁶ „[M]inél modernebbé lesz a modern világ, annál nélkülözhetetlenebbek a szellemtudományok” (Marquard 2001a. 343). Ezzel párhuzamosan a kompenzáció-gondolatot Ritterre vezeti vissza (Marquard 2001b. 367–371).

dományokat a világ technikai-természettudományos modernizálásának szükség-szerű ellensúlyaként értelmezi. Marquard mindazonáltal a szkepszissel tovább megy Ritternél: az alapelveket illető lemondása biztosan olyan gondolat, melyet Ritter nem osztana. Módszertanilag Marquard a narrativitást látja a szellem-tudományok alapvető vonásának: „a modernizációs károkat elbeszéléssel kompenzálják” (Marquard 2001a. 351). A hermeneutika ezek alapján Marquardnál a vége-ssegre adott válaszreakcióvá válik, és egyet jelent mindenfajta dogmatizmus relativizálásával: „a hermeneutika magva a szkepszis, a szkepszis időszzerű for-mája pedig a hermeneutika” (Marquard 2001. 157). A tömör fogalmazás egyálta-lán nem triviális gondolatokat takar. Egyrészt Marquard önjellemzése, miszerint „a hermeneutika iskolájából érkezett” (uo.), Joachim Ritterre vonatkozik, aki-nek gondolkodását semmiképpen nem nevezhetjük kifejezetten hermeneuti-kának. Marquard számára a hermeneutika nem a szövegértés leírását, hanem a pluralitás elismerését jelenti. Másrészt távolról sem triviális az az állítás, hogy a hermeneutika szkeptikus lenne. Mindenesetre a végesség hangsúlyozásából logikusan következik a kontingencia pozitív értékelése („a véletlenszerű apo-lógiája”, ahogy 1986-os kötetének címe is hangsúlyozza) – s így a hermeneutika kompenzációként érthető. A szkeptikus motívum előtérbe kerülésével Marquard felfogásában a hermeneutika az „inkompetenciakompenzáló kompetencia” lesz. Ezzel Marquardnál a hermeneutika eloldódik az értelmezés elméletétől, és történelemfilozófiaiailag motivált szkeptikus dogmahárítássá válik.²⁷

Marquard így jut el egy „szkepticizmusra hajló hermeneutikai etika alaptéte-léig”, melynek alapgondolata a „kapcsolódás anti-alapelve” (*Antiprinzip Anknüp-fung*), ami lényegében a hagyományok, szokások fentebb kifejtett „nélkülözhe-tetlenségének” átvitele az etikára: az ember véges élete miatt nem rendelkezik elegendő idővel, hogy mindent felülvizsgáljon a racionális igazolhatóság szem-pontjából.²⁸ Ezért folyamatosan túlnyomórészt eleve adott képződményekre van ráutalva, amit Marquard „úszualizmusnak” (*Usualismus*) nevez. Könnyen belát-ható, hogy ezzel az indoklással elvileg képtelenség bármit is mondani egyes er-kölcsi követelményekről vagy szabályokról, hiszen ezek konkrét tartalma nincs figyelembe véve. Nehéz elhinni, hogy Marquard embertelen csonkításokra és beavatási szertartásokra gondolt, amikor az „apák erkölceit” és a szokásoknak engedelmeskedést javasolta cselekvésünk irányítójának (Marquard 2001. 28).

²⁷ A szkepszist eközben Marquard világosan politikafilozófiai hangsúlyokkal látja el: „a szkepszis érzék a hatalommegosztás iránt” (Marquard 2001a. 355). Ennek a II. világháború utáni, sajátosan német kontextusához lásd Balogh 2014 és Schweda 2015. Schweda szerint Ritter csak olyan hagyományok érvényesülésére gondol, melyeket az egyén belátásán ala-puló elismerése életre tud kelteni (Schweda 2015. 37), amivel Ritter a belátható hagyomány Gadamer által is képviselt gondolatához kerül közel.

²⁸ Érdemes megjegyezni, hogy Descartes az *I. Elmélkedés*ben ebből a gondolatból kiin-dulva vezeti be a radikális kételyt. Marquard azt a feszültséget, mely az ideiglenes morál és a kétségbevonhatatlan bizonyosság követelése között feszül, saját álláspontja elismerésének tekinti (Marquard 2001. 327–328).

Összegezve elmondhatjuk, hogy Gadamer és Marquard egyaránt alapvetőnek tartják a hagyományokat és az emberi végességet, és ezzel összefüggésben szemben állnak a felvilágosodással és elhárítják, illetve illúzióknak tartják az emberrel kapcsolatos abszolút igényeket. Ugyanakkor Gadamer számára a hagyomány jelentőségét annak igazsága adja, ami ellentétben áll Marquard vállalt szkepszisével. Marquard világosabban tematizálja egyrészt a hagyományok sokféleségét, másrészt élıhetőségének kérdését, mint Gadamer. Ebből következően kérdésfeltevése inkább mozog politikafilozófiai megfontolások felé, nem véletlenül hangzott el álláspontjával kapcsolatban a „neokonzervativizmus” címkéje (Lohmann 1991). Másként érti továbbá a két gondolkodó a végességet. Míg Gadamer számára a végesség azt jelenti, hogy egy hegeli abszolút szellem álláspontja lehetetlen, addig Marquard végességen az élet rövidségét, időtartamának korlátoltságát érti.

KONKLÚZIÓ

Dolgozatunkban az előítéletek Hans-Georg Gadamer kifejtette rehabilitálását követtük nyomon, majd kitértünk a tekintély és hagyomány ezzel összefüggő tárgyalására, összevetve utóbbi koncepciót Marquard kompenzációfilozófiájával. Az előítélet néhány filozófiai aspektusának és szociálpszichológiai fogalmának áttekintése után láttuk, hogy az előítéletek rehabilitálása Gadamer szerint sajátos produktivitásuk miatt szükséges, mivel a megértés előfeltételeit képezik. A filozófiai hermeneutika módszeresen nem verifikálható belátások filozófiai igazolására törekszik, s ehhez a szövegértelmezés jelenségére támaszkodik. Ez a gondolati program egyben a természettudományos megismerésszemély hegemoniája és túlterjeszkedése ellen is irányul, ami Gadamer szemében a modernitás sajátos konstellációjából adódó feladat. Követtük, ahogy a szövegek megértésének fenomenológiai leírásával rámutat az előzetes megértés elengedhetetlenségére: előzetes megértés nélkül nem lehetséges a szöveg egész értelmének anticipáló felvázolása, ami az olvasás újra és újra adódó, lényegi lépése. A módszert általános érvényű, megismételhető eljárásként értelmezve Gadamer nyomán kiemeltük, hogy nem lehetséges módszer a nem tudatos előítéletek, előfeltevések megtalálására és vizsgálatára, hiszen bármilyen módszer alkalmazásához már szükséges lenne az előítéletek azonosítása. Hangsúlyoztuk ugyanakkor, hogy a gadameri rehabilitáció nem vonatkozik a megértést gátló, a megértendő képződmény másságát elfedő előítéletekre.

A tekintély gadameri elemzése szerint annak lényegi tulajdonsága, hogy tárgyi fölényben van saját belátásunkkal szemben, ami egyúttal alapvető eleme minden pedagógiai szituációnak. A hagyomány kettős jelentését bontottuk ki: egyrészt olyan belátást, tudást, gyakorlatot jelent, melyet színvonala és gazdagsága miatt kifejezetten továbbadásra érdemesnek gondoltak és esetleg gondo-

lunk, másrészt viszont benne rejlik a csupán továbbadódás, az átgondolatlanul hagyományozás jelentése is. Gadamer a hagyományt anonim autoritásnak tekintve ész és történelem merev szembeállítását akarja meghaladni, eközben azonban, ahogy láttuk, három eltérő értelemben használja a „hagyomány” fogalmát: egyrészt a klasszikus művek, másrészt a belátható tekintély, végül harmadrészt a hagyományos, bevett cselekvési forma, életforma értelmében.

Gadamer hermeneutikáját és Marquard hermeneutikai-kompenzatorikus szkepszisét az beláthatóság szempontja mentén állítottuk szembe. Míg Gadamernél a hagyománydöntő vonása, hogy „igazság”, ami belátható, addig Marquard elgondolásában a hagyomány mellett nem az szól, hogy belátható – ezzel Marquard voltaképpen nem foglalkozik –, hanem az, hogy nincs jobb.

IRODALOM

- Allport, Gordon W. 1999. *Az előítélet*. Budapest, Osiris.
- Balogh László Levente 2014. Szkepszis és kompenzáció – Odo Marquard politikai filozófiájáról. *Magyar Filozófiai Szemle*. 58/2. 52–67.
- Bordens, Kenneth S. – Horowitz, Irvin A. 2008. *Social Psychology*. St. Paul/MN., FreeLoad Press.
- Buchheim, Thomas 1999. *Aristoteles*. Freiburg, Herder.
- Di Cesare, Donatella 2009. *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*. Tübingen, Mohr Siebeck.
- Detel, Wolfgang 2011. *Geist und Verstehen. Historische Grundlagen einer modernen Hermeneutik*. Frankfurt/M., Vittorio Klostermann.
- Féher M. István 2016. Előítélet és előzetes megértés. In Rigán Lóránd – Ungvári Zrínyi Imre (szerk.): *Az értelem anyanyelvén. Magyar filozófusok a 20. és 21. században*. Kolozsvár, Komp-Press Kiadó Korunk. 262–279.
- Ferraris, Maurizio 2008. *Storia dell'ermeneutica*. Milano, Bompiani.
- Figal, Günter 1994. Vom Schweigen der Texte. In uő: *Für eine Philosophie von Freiheit und Streit*. Stuttgart, J. B. Metzler.
- Figal, Günter 2006. *Gegenständlichkeit*. Tübingen, Mohr Siebeck.
- Gadamer, Hans-Georg 1993. Begriffsgeschichte als Philosophie. In uő: *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Gesammelte Werke Bd 2*. Tübingen, J.C.B. Mohr. 77–91.
- Gadamer, Hans-Georg 2003. *Igazság és módszer*. 2. kiad. Budapest, Gondolat.
- Gander, Hans-Helmuth 2007. Erhebung der Geschichtlichkeit des Verstehens zum hermeneutischen Prinzip. In Günter Figal (szerk.): *Hans-Georg Gadamer. Wahrheit und Methode*. Berlin, Akademie Verlag. 105–125.
- Gens, Jean-Claude 2015. Précompréhension, préjugé. In Christian Berner – Denis Thouard (szerk.): *De l'interprétation. Un dictionnaire philosophique*. Paris, Vrin. 338–343.
- Heidegger, Martin 1994. Tudomány és eszmélődés. In Tillmann J. Attila (szerk.): *A későújkor józansága I*. Budapest, Göncöl Kiadó. 48–68.
- Hügli, Anton 2011. Karl Jaspers und die Erziehung. In Hamid Reza Yousefi *et al.* (szerk.): *Karl Jaspers – Grundbegriffe seines Denkens*. Reinbek. 289–304.
- Hühn, H. 2005. Voraussetzungslosigkeit. In Joachim Ritter – Karlfried Gründer – Gottfried Gabriel (szerk.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. 12. köt. Basel, Schwabe. 1166–1180.
- Jaspers, Karl 1991. *Von der Wahrheit. Philosophische Logik*. München.
- Joisten, Karen 2009. *Philosophische Hermeneutik*. Berlin, Akademie Verlag.

- Karácsony András 2014. Konzervatív eszmék a 20. század második felében a német politikai gondolkodásban. In uő: *Mozaikok. Politika – értelmiség – konzervativizmus*. Máriabesnyő, Attraktor. 255–270.
- Lohmann, Georg 1991. Neokonservative Antworten auf moderne Sinnverlusterfahrungen. Über Odo Marquard, Hermann Lübbe und Robert Spaemann. In Richard Faber (szerk.): *Konservatismus in Geschichte und Gegenwart*. Würzburg, Königshausen & Neumann. 183–201.
- Madonna Luigi, Cataldi 2013. *Naturalistische Hermeneutik. Ein neues Paradigma des Verstehens und Interpretierens*. Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Marquard, Odo 1986. *Apologie des Zufälligen*. Stuttgart, Reclam.
- Marquard, Odo 2000. Homo compensator. Zur anthropologischen Karriere eines metaphysischen Begriffs. In uő: *Philosophie des Stattdessen*. Stuttgart, Reclam. 11–29.
- Marquard, Odo 2001. *Az egyetemes történelem és más mesék*. Budapest, Atlantisz.
- Marquard, Odo 2001a. A szellemtudományok nélkülözhetetlensége. In Marquard 2001. 343–360.
- Marquard, Odo 2001b. A holnap és tegnapja. Észrevételek a meghasonlás Joachim Ritter-i filozófiájáról. In Marquard 2001. 361–374
- Marquard, Odo 2001c. Szokás dolga. In Marquard 2001. 187–204.
- Marquard, Odo 2001d. Búcsú az alapelvtől. In Marquard 2001. 15–33.
- Marquard, Odo 2001e. Arra a kérdésre vonatkozó kérdés, melyre a hermeneutika a válasz. In Marquard 2001. 157–185.
- Marquard, Odo 2004. Skepsis als Philosophie der Endlichkeit. In uő: *Individuum und Gewaltenteilung*. Stuttgart, Reclam. 13–22.
- Marquard, Odo 2007. *Skepsis in der Moderne*. Stuttgart, Reclam.
- Miklós Tamás 2001. A vonatkozás filozófiája. In Marquard 2001. 401–437.
- Olay Csaba 2002. Hatástörténet és értelmezés. *Világosság*. 2002/4–5–6–7. 34–39.
- Olay Csaba 2007. *Hans-Georg Gadamer: Phänomenologie der ungegenständlichen Zusammenhänge*. Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Olay Csaba 2011. Reguláztalan tapasztalat. A tapasztalat értelmezése Gadamer-nél és Adornónál. *Magyar Filozófiai Szemle*. 55/4. 50–66.
- Olay Csaba 2012. Megértés mint utánalkotás? Schleiermacher és Gadamer. In Papp Zoltán (szerk.): *„Viharnak kitett szavak által”*. *Tanulmányok Bacsó Béla hatvanadik születésnapjára*. Budapest, ELTE Bölcsészettudományi Kar. 153–164.
- Olay Csaba 2013. Die Überlieferung der Gegenwart und die Gegenwart der Überlieferung. Heidegger und Gadamer über Tradition. *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik* 2013. VII. 196–219.
- Reisinger, Klaus – Scholz, Oliver R. – Six, B. 2005. Vorurteil. In Joachim Ritter – Karlfried Gründer – Gottfried Gabriel (szerk.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. 12. köt. Basel, Schwabe. 1250–1268.
- Ritter, Joachim 2007. *Szubjektivitás. Válogatott tanulmányok*. Budapest, L'Harmattan.
- Rorty, Richard 1979. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, Princeton University Press.
- Römer, Inga 2016. Method. In Niall Keane – Chris Lawn (szerk.) *Blackwell Companion to Hermeneutics*. Oxford, Blackwell. 86–95.
- Salamun, Kurt 2006. *Karl Jaspers*. Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Schnädelbach, Herbert 1992. Kritik der Kompensation. In uő: *Zur Rehabilitierung des animal rationale*. Frankfurt/M, Suhrkamp. 399–411.
- Scholz, Oliver Robert 2001. *Verstehen und Rationalität. Untersuchungen zu den Grundlagen von Hermeneutik und Sprachphilosophie*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Schweda, Mark 2015. *Joachim Ritter und die Ritter-Schule*. Hamburg, Junius.
- Smith, Eliot R. – Mackie, Diane M. – Claypool, Heather M. 2016. *Szociálpszichológia*. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó.

- Tajfel, Henri 1981. *Human Groups and Social Categories*. Cambridge, CUP.
- Valastyán Tamás 2016. Az ízlésítélettől a valóságélvezetig? Marquard, Fehér és Lyotard a modernitás/posztmodernitás diszpozíciójáról. In Rigán Lóránd – Ungvári Zrínyi Imre (szerk.): *Az értelem anyanyekvén. Magyar filozófusok a 20. és 21. században*. Kolozsvár, Komp-Press Kiadó Korunk. 280–292.
- Varga Péter András 2013. Hermeneutika és fenomenológia. Gadamer késői közelítése Husserl fenomenológiájához és hermeneutikai megfontolások Edmund Husserl fenomenológiájában. In Fehér M István *et al.* (szerk.): „Szót érteni egymással”. *Hermeneutika, tudományok, dialógus*. Budapest, L’Harmattan. 175–205.
- Weinsheimer, Joel C. 1985. *Gadamer’s Hermeneutics. A Reading of Truth and Method*. New Haven.
- Wiedenhofer, Siegfried 1990. Tradition, Traditionalismus. In Otto Brunner – Werner Conze – Reinhart Koselleck (szerk.): *Geschichtliche Grundbegriffe*. 6. köt. Stuttgart, Klett-Cotta. 607–650.
- Wieland, Wolfgang 1982. *Platon und die Formen des Wissens*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

Implicit előítéletek és az egyéni felelősség korlátai*

I. BEVEZETÉS

Az implicit előítéletek jelensége a pszichológia sokat vizsgált és tárgyalt témája volt az elmúlt húsz évben, amelynek metafizikai, morál- és politikafilozófiai, nyelvfilozófiai és ismeretelméleti vonatkozásait az angolszász filozófiai irodalom is egyre gyakrabban tárgyalja. Az egyén számára sem transzparens, nehézkesen és csak közvetett eszközökkel befolyásolható tudattársítások, asszociációk nem véletlenül kerültek a (szociál)pszichológiai és filozófiai kutatás előterébe: az implicit előítéletek jelensége számos szempontból összecseng ezen tudományágak kurrens érdeklődési körével.

Az első izgalmas kapcsolódási pontot az elmúlt évtizedek azon szociálpszichológiai kutatásai jelentik, melyek eredményei azt mutatják, hogy erkölcsi ítéleteinket és viselkedésünket sok esetben olyan morálisan irreleváns tényezők befolyásolják, amelyek viselkedésre és ítélkezésre gyakorolt hatásával a cselekvők nincsenek tisztában. Ezeket az eredményeket a filozófusok rendszeresen felhasználták, jellemzően meta-etikai nézeteik alátámasztására. Így történt például Isen és Levin kutatásával (1972), amelyben azt vizsgálták, hogyan változik meg az emberek segítő hajlandósága attól függően, hogy közvetlenül az esemény előtt találnak-e aprópénzt egy nyilvános telefonfülkében, és amelyet aztán John Doris (2002) annak alátámasztására használt fel, hogy nem léteznek robusztus karakterjegyek. De említhetjük Simone Schnall, Jonathan Haidt és kollégáik kísérletét is (2008), amelyben a kísérleti alanyok markánsabban ítélték el ugyanazt a cselekedetet, ha az asztal, aminél ültek, piszkos és szemetes volt, és amely Jesse Prinz (2006) és más emotivista és szentimentalista szerzők szerint bizonyítékul szolgál arra, hogy az erkölcsi ítéletekkel kapcsolatos non-kognitivismus igaz. Ehelyütt nem térek ki arra, mennyiben alkalmasak az említett kísérletek a Doris és Prinz által képviselt nézetek alátámasztására – azt viszont bátran kijelenthetjük, hogy az említett kísérletek arra utalnak, erkölcsi viselkedésünk okai sokszor nem transzparensnek számunkra.

* A tanulmány a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Hivatal PD 113298 szerződés-számú kutatási projektjének keretében valósult meg.

A második kapcsolódási pontot – amely tanulmányom középpontjában áll – az erkölcsi felelősséggel kapcsolatos filozófiai diskurzus jelenlegi fő csapásirányai jelentik. Az elmúlt 15–20 évben – elsősorban Gary Watson, T. M. Scanlon és George Sher munkáiból kiindulva¹ – két olyan probléma kapott egyre hangsúlyosabb tárgyalást, amelyek korábban csak marginálisan jelentek meg a szabad-akarat-vita keretei között. Az első felelősségfogalmunk *egységességére* kérdez rá: mind Scanlon, mind Watson mellett érvel, hogy elkülöníthető a felelősségnek egyfelől egy *attributív* fogalma, amely arra kérdez rá, hogy az adott cselekvés, mulasztás vagy mentális állapot hogyan kapcsolódik az egyén jellemvonásaihoz és értékítéleteihez és egy *szubsztantív* vagy *számonkérhetőségi* fogalma másfelől, amely az emberek közötti nyilvános felelősségre vonási gyakorlatokat (hibáztatást, büntetést, jóvátételt) szabályozza.

Ezzel összefüggésben pedig egyre több kérdés merült fel a felelősség *kiterjedésével* kapcsolatban. Míg hagyományosan a legtöbb, szabad akaratú és erkölcsi felelősséggel kapcsolatos elmélet abból indult ki, hogy kizárólag cselekvésekért és szándékolt mulasztásokért lehetünk felelősek, addig a hétköznapi erkölcsi ítélkezés gyakorlata arra utal, hogy felelősségünk kiterjedhet mentális állapotokra és eseményekre, szándékolatlan mulasztásokra, illetve olyan, rutinszerűen végzett cselekvésekre, amelyek megtétele nem feltételez olyan tudatos befolyást, amely a szándékolt cselekvéseket és mulasztásokat jellemzi (lásd Réz 2012, 2013, 2014). Az implicit előítéletek cselekedetekre gyakorolt hatása a fenti jelenségekhez hasonlóan kétségeket támaszt azzal kapcsolatban, hogy egy plauzibilis felelősségelmélet tekintheti-e a szándékos, tudatos, döntésen alapuló cselekedeteket a felelős viselkedés paradigmaticus eseteinek. Ám – mint azt a későbbiekben látni fogjuk – az implicit előítéletek jelensége éppen azon elméletcsoport számára jelenti a legkomolyabb kihívást, amely részben annak magyarázatára jött létre, hogyan terjedhet ki a felelősségünk mentális állapotainkra és szándékolatlan mulasztásainkra is.

Végezetül az implicit előítéletek vizsgálatának közvetlen politikai célja és motivációja van. A 70-es évek óta egyre nagyobb hangsúlyt kapnak azok az elméleti keretek, amelyek a szexista és rasszista előítéletekben lokalizálják a nemek és rasszok közti² strukturális társadalmi egyenlőtlenségek fő forrását. Az ideológiai és jogszabályi közeg megváltozásával a társadalmi igazságosságért folyó küzdelem fokozatosan eltávolodott mind a polgári jogi aktivizmustól, mind az elnyomó és elnyomott csoportok közti anyagi, materiális egyenlőségért folyó

¹ Lásd Scanlon 1998; Sher 2009; Watson 1996.

² A továbbiakban csak a nemekkel, illetve bőrszínnel összefüggő előítéletekkel foglalkozom, mert a legtöbb kísérleti eredmény és elméleti analízis ezekhez kapcsolódik. Mindazonáltal hasonló jelenségek figyelhetők meg például az életkorral összefüggésben. Lásd például Levy–Banaji 2002.

küzdelemtől – helyüket pedig egyre inkább a társadalmi előítéletek elleni küzdelem váltja fel. Ezen politikai, ideológiai keret számára az implicit előítéletek tételezése és vizsgálata kulcsfontosságú, hiszen egyfelől ezek segítségével írható le az az oksági folyamat, amely a diszkriminatív viselkedést létrehozza, másfelől az előítéletek implicit jellege arra is választ ad, hogyan maradhatnak fenn a strukturális egyenlőtlenségek azokban a társadalmakban, amelyek látszólag egyöntetűen elítélik a szexizmust és a rasszizmust.³

A továbbiakban olyan elméleteket mutatok be, amelyek azt vizsgálják, milyen alapon vagyunk felelősségre vonhatók azokért a károkért, amelyeket az implicit előítéleteink által befolyásolt cselekedeteinkkel okozunk, majd ezeket összevetem azokkal a politikafilozófiai bírálatokkal, amelyek kritika tárgyává teszik az előítéletek megszüntetéséért folytatott küzdelmet, mint a társadalmi igazságtalanságok felszámolásának eszközét. Amellett fogok érvelni, hogy a kétféle szakirodalom összeolvasása azzal a tanulssággal szolgál, hogy az implicit előítéletek jelenségének egyéni erkölcsi felelősségi kérdésként való tárgyalása sem erkölcsfilozófiai, sem politikaelméleti szempontból nem célravezető. Erkölcsfilozófiai szempontból azok a felelősségelméletek, amelyek az implicit előítéletek *minden* megnyilvánulásáért hibáztathatónak tartják az egyéneket, számos nehezen fenntartható tézis mellett köteleződnek el. A politikaelméleti vizsgálódások pedig azzal a tanulssággal szolgálnak, hogy a strukturális társadalmi egyenlőtlenségek felszámolásának nem elégséges módja az, hogy az egyéneket előítéleteik meghaladására ösztönözzük.

II. IMPLICIT ELŐÍTÉLETEK ÉS FELELŐSSÉG

Jules Holroyd meghatározása szerint, amelyet a továbbiakban követni fogok,

„Az egyén implicit előítéletet táplál G stigmatizált csoporttal szemben, ha automatikusan olyan negatív tulajdonságokat vagy sztereotip jegyeket társít (kognitív vagy affektív szinten) G-hez (ahhoz, amit ő G-nek tart), amelyek hozzáférhetőek és képesek anélkül befolyást gyakorolni az egyén viselkedésére és ítéleteire, hogy annak ő tudatában lenne.” (Holroyd 2012. 275.)

³ Az általam feldolgozott cikkek érzékelhetően abból az előfeltevésből indulnak ki, hogy azokban az országokban és intézményi környezetekben, amelyekben a szerzők élnek, a nyíltan vállalt szexizmus és rasszizmus teljességgel kívül esik az erkölcsileg elfogadható cselekedetek körén, ami motivációt jelent az egyén számára ezen előítéletek felszámolására, de legalábbis titkolására. Következésképpen az általuk felvázolt erkölcsi probléma csak korlátozottan alkalmazható a jelen Magyarországra.

A továbbiakban elfogadom, hogy léteznek – a fenti értelemben vett – implicit előítéletek, amelyek többek között az Implicit Asszociációs Tesztel (*Implicit Association Test*)⁴ megbízhatóan azonosíthatóak, és oksági szerepük az előítéletes viselkedés előidézésében kutatásilag igazolt.

Az erkölcsi felelősséggel foglalkozó szerzők az implicit előítéletek három jellemzőjét szokták kiemelni, amelyek különösen komoly kihívássá teszik, hogy igazoljuk az értük viselt felelősségünket:

- (1) Az egyén legtöbbször nincs tudatában, amikor implicit előítéletek befolyásolják a viselkedését vagy ítéletét.
- (2) Az implicit előítéletek nem állnak a cselekvő közvetlen befolyása alatt: pusztán azzal, hogy tudatosítjuk jelenlétüket, és meg szándékozunk szabadulni tőlük, nem fogunk tudni megszabadulni tőlük.
- (3) Az implicit előítéletek élesen ellentmondhatnak az egyén explicit értékeitel: az IAT tanulsága szerint a nőkkel és a sötétbőrűekkel kapcsolatos negatív asszociációk a társadalom nagy többségénél megfigyelhetők, annak ellenére, hogy többségük ezeket az előítéleteket – amikor erre expliciten rákérdeznek – elutasítja.

Mivel a fenti három kritérium – a *tudatosság*, a *közvetlen befolyás* és az *azonosulás* – *valamelyikét* szinte mindegyik sztenderd felelősségelmélet az erkölcsi felelősség szükséges feltételének tartja, első ránézésre az implicit előítéletek által vezérelt cselekedet paradigmatis esete lehetne a *nem felelős* viselkedésnek. Mindazonáltal érdemes kitérni rá, hogy – ahogy azt már a bevezetőben előre jeleztem – analóg problémák közel sem csak az implicit előítéletek kapcsán merülnek fel.

Jó okunk van például azt gondolni, hogy sok esetben felelősek és számon kérhetők vagyunk *vétkes mulasztásainkért*, bár ezekben az esetekben definíció szerint nem vagyunk tudatában mulasztásunknak vagy azoknak a tényeknek, amelyek ismeretében a mulasztás elkerülhetővé vált volna. Hasonló eset áll fenn bizonyos mentális állapotok (például a *meggyőződés* és az *érzelme*) esetében: bár azt nagyon kevesen állítják, hogy képesek lennénk közvetlen, szándékos befolyást gyakorolni a meggyőződéseink vagy az érzelmeink felett,⁵ mégis rendszeresen erkölcsi bírálat tárgyává tesszük őket, ami legalábbis okot ad arra, hogy rákérdezzünk az értük viselt erkölcsi felelősségünkre. Végezetül azon elméletek számára, amelyek a felelősség szükséges feltételének tartják, hogy az adott cselekedet összhangban álljon az egyén értékrendjével (lásd az attribucionista és frankfurtianus elméleteket),⁶ rendre gondot okozhatnak azok a cseleke-

⁴ <https://implicit.harvard.edu/implicit/takeatest.html> (letöltés ideje: 2017. június 10.).

⁵ Ellenpéldának lásd Solomon 1973.

⁶ Az attribucionista elméletet a legátfogóbban Angela Smith dolgozta fel: Smith 2005, 2008, 2012. A frankfurtianus vagy úgynevezett „real self view” nézetet képviseli Harry Frankfurt és Gary Watson. Lásd Frankfurt 2013 és Watson 2013.

detek, amelyek semmilyen módon nem tükrözik az egyén értékrendjét (például mert normatív szempontból irrelevánsak vagy egy hirtelen impulzus motiválja őket),⁷ mégis azt gondolnánk: semmi okunk felmenteni értük a cselekvőt a felelősség alól.

Mint látni fogjuk, azok a szerzők, akik azt kívánják igazolni, hogy erkölcsileg felelősek vagyunk azokért a cselekedeteinkért, amelyeket implicit előítéletek befolyásoltak, gyakran nagyon hasonló érvekkel állnak elő, mint amelyek az előző bekezdésben tárgyalt jelenségek kapcsán rendre előkerülnek. Ennek ellenére az implicit előítéletek kérdésének van egy-két olyan sajátossága, amelyet érdemes külön kiemelni.

Először is: aligha akad még egy olyan jelenség, amellyel kapcsolatban egyáltalán felvetődik az erkölcsi felelősség kérdése, miközben *sem* a tudatosság, *sem* a közvetlen befolyás, *sem* az azonosulás kritériumait nem teljesíti. Mi több, ez esetben még egy tényezőt számításba kell venni, amely a legtöbb elmélet szerint ugyan nincs közvetlen hatással a felelősség kérdésre, viszont a kérdés megválaszolására fontos motivációt ad: az implicit előítéletek által befolyásolt cselekedetek *számottevő kárt okoznak*. Még ha nem is gondoljuk azt, hogy a stigmatizált csoportokkal kapcsolatos előítéletek lennének a fő vagy egyedüli forrásai a rendszerszintű társadalmi egyenlőtlenségeknek (erre a tanulmány vége felé visszatérek), annyit magabiztosan állíthatunk, hogy az előítéletes bánásmód önmagában képes eltéríteni és derékba törni egyéni életutakat. Az előítéletek és a belőlük fakadó diszkriminatív viselkedés oka lehet az iskola- és pályaelhagyásnak, vagy annak, hogy valaki nem olyan karrierívet fut be, amelyet a képességei lehetővé tettek volna – és akkor még csak a munkával kapcsolatos kérdésekről beszéltünk. A diszkriminatív viselkedés okozta kár mértéke nagyban változhat: míg egyes esetekben csupán annyi történik, hogy a diszkrimináció áldozatában fokozódik a bizonytalanság vagy az alkalmatlanság érzése, máskor egy igazságtalanul el nem nyert állás kilátástalan egzisztenciális helyzetbe hozhatja az egyént. És az is előfordulhat – ahogy Samantha Brennan (2016) rámutat –, hogy egy kis jelentőségűnek tűnő cselekedet vezet komoly erkölcsi kárhoz, mert ez lesz az az utolsó csepp a pohárban, ami miatt a stigmatizált csoport tagja végképp letesz valamely törekvéséről.

Mindez elvezet az implicit előítéletekkel kapcsolatos diskurzus harmadik sajátosságához. A felelősség körének kiszélesítésére való törekvést a legtöbb esetben a mindennapi gyakorlat motiválja: úgy látjuk, hogy az erkölcsi ítékezés és hibáztatás gyakorlata túlterjed a szándékos döntések és mulasztások körén – és úgy érezzük, hogy ez valamiképp erkölcsileg igazolt. Azok az elméletek tehát, amelyek mellett érvelnek, hogy felelősséget viselünk például a vétkes mulasztásainkért vagy az érzelmeinkért, arra törekednek, hogy már meglévő hétköznapi gyakorlatainkat igazolják. Az implicit előítéletekkel kapcsolatban viszont

⁷ Lásd Watson 1987 és Lippert-Rasmussen 2003.

a helyzet eleve felemás, az intuícióink kezdettől homályosabbak: egyfelől – a fent tárgyalt jellemzőknek köszönhetően – felmentenénk a csak burkoltan előítéletes egyént, másfelől viszont azt sem szeretnénk, ha a szexista vagy rasszista diszkrimináció elkövetői „megúsznák” a dolgot (a „letting them off the hook” fordulat vissza-visszaköszön a tárgyalt szövegekben). Szemben a korábban tárgyalt példákkal, az implicit előítéletek által vezérelt cselekedetek esetében a kérdés nem úgy merül fel, hogy hogyan igazoljunk egy meglévő gyakorlatot, hanem hogy hogyan támasszunk alá egy olyan, még nem vagy csak részlegesen működő gyakorlatot, amelyet erkölcsileg kívánatosnak tartunk.

1. Közvetett felelősség

Az implicit előítéletekéhez hasonló erkölcsfilozófiai rejtvények megoldásának népszerű módja az úgynevezett közvetett felelősség bevezetése. Ezen elméletcsoport képviselői szerint bár a kérdéses dolog (mentális állapot, mulasztás stb.) felett nem gyakorlunk közvetlen, szándékos befolyást (ezt mondja ki [2] az implicit előítéletekkel kapcsolatban), ám az adott dolog olyan cselekedetek előrelátható következménye, amelyek felett egy korábbi időpontban közvetlen befolyást gyakoroltunk. Azért felejtettem el megírni egy bírálatot, mert amikor a felkérés érkezett, lusta voltam beírni a határidőnaplómba; azért érzek most dühöt és féltékenységet a barátom iránt, mert tudatosan halogattam a kettőnk közti feszültségekkel való szembenézést. Ilyesformán a közvetett felelősségi elméletek a kérdéses mentális állapotot, mulasztást stb. mint szándékos cselekedeteim előrelátott (de legalábbis előre látható) *következményeit* elemzik.

Első ránézésre úgy tűnik, a közvetett felelősség fogalma nem, vagy csak nagyon komoly korlátokkal alkalmazható az implicit előítéletek által befolyásolt cselekedetekre.⁸ Robert Audi – aki maga is egy közvetett felelősségre épülő elmélettel magyarázza a jellemvonásainkért viselt erkölcsi felelősséget – különbséget tesz a jellemvonás *kialakulásáért*, annak *fenntartásáért*, illetve egy új jellemvonás *jövőbeni megszilárdításáért* viselt felelősség között.⁹ A megkülönböztetés jelen esetben különösen hasznos, bár a három közül az implicit előítéletekre csak az első kettő alkalmazható – vélhetően kevés ember szeretne új, saját maga számára átláthatatlan és nehezen befolyásolható előítéleteket megszilárdítani önmagában. Ami a kialakulásáért viselt felelősséget illeti: a legtöbb szerző az idevágó empirikus szakirodalom fényében azt feltételezi, hogy pusztán az, hogy valaki szexista vagy rasszista társadalomban nő fel, önmagában elegendő ahhoz, hogy implicit előítéletek éljenek benne a nőkkel és a sötétebb bőrűekkel szem-

⁸ Hogy a többi esetben mennyire jól alkalmazható, arról lásd Réz 2013.

⁹ Audi 1991.

ben – még akkor is, ha ő maga is a stigmatizált csoport tagja.¹⁰ Következésképpen a vizsgált szerzők fel sem vetik, hogy felelősség terhelne minket az implicit előítéletek kialakulásáért.

Az viszont plauzibilis felvetésnek tűnik, hogy az implicit előítéletek fenntartásáért közvetett felelősség terhel bennünket, bár ezen felelősség megalapozása közel sem magától értetődő. Először is ahhoz, hogy tehessünk valamit az implicit előítéletek felszámolásáért, mindenekelőtt tisztában kell lennünk ezek létezésével, a cselekedeteinkre gyakorolt hatásukkal és azokkal az egyéni és intézményes eszközökkel, amelyek segíthetnek a felszámolásukban vagy a cselekedeteinkre gyakorolt hatásuk mérséklésében. Natalia Washington és Daniel Kelly¹¹ ennek megfelelően amellet érvel, hogy elsődleges (közvetett) felelősségünk abban áll, hogy olyan episztemikus környezetet teremtsünk, amelyben az implicit attitűdökkel kapcsolatos információk mindenki számára ténylegesen elérhetővé válnak.

Másodszor, még ha fel is tételezzük, hogy a legtöbben szakavatottá váltak az implicit előítéletekkel kapcsolatos friss tudományos eredményekben, további kérdés, hogy pontosan milyen lépések elvárhatóak az egyénektől az ellenük való küzdelemben. Míg például Holroyd (2012) azokat az egyéni módszereket veszi számba, amelyek segítségével az egyén hatékonyan tud ellene hatni a benne munkáló előítéleteknek, addig Maureen Sie és Nicole van Voorst Vader-Bours (2016) azt hangsúlyozzák, hogy az előítéleteket emberek kollektívája alakítja ki és tartja fenn – következésképpen az egyén azzal tud hozzájárulni a felszámolásukhoz, ha az előítéleteket fenntartó kollektív gyakorlatok felszámolásához járul hozzá. Akárhogy is, abban széles körű konszenzus mutatkozik a szerzők között, hogy ha és amennyiben a cselekvő tisztában van az implicit előítéletek működésmódjával, akkor képes is olyan szándékos cselekedetek (vagy mentális gyakorlatok) megtételére, amelyek egyéni vagy kollektív szinten hozzájárulnak az előítéletes cselekedetek okozta kár mérsékléséhez – és hogy ez erkölcsi kötelessége. Ha pedig ezen kötelességét nem teljesíti, akkor joggal hibáztatható.

2. Felelősségattributionáció vagy számonkérhetőség?

Azt gondolhatnánk, hogy akkor ezzel meg is volnánk: végső soron a közvetett elméletek alapján bátran kijelenthetjük, hogy megalapozott az az erkölcsi igény, hogy az egyének tegyenek valamit az implicit előítéletek felszámolásáért. Mindazonáltal érthető, ha valakit mindez nem elégít ki maradéktalanul. A közvetett

¹⁰ Mindezen kutatási eredményekről lásd Michael Brownstein és Jennifer Saul bevezetőjét az *Implicit Bias and Philosophy* című tanulmánygyűjteményben.

¹¹ Washington– Kelly 2016.

felelősségre épülő magyarázatok rendre ugyanabba a problémába ütköznek: nem megfelelően azonosítják a hibáztatás *tárgyát*. Mivel a felelősség forrását egy, a kérdéses cselekvést (vagy mulasztást, mentális állapotot) időben megelőző másik cselekvéssel azonosítják, ezen elméletek nem tudnak számot adni arról, hogyan lehet az, hogy magáról a későbbi cselekvésről (mulasztásról, mentális állapotról) gondoljuk azt, hogy erkölcsileg kifogásolható – hogy ez az erkölcsi bírálat tárgya. Amikor valaki előítéletesen cselekszik vagy ítél, akkor a hibáztatásunk nem arra irányul, hogy a múltban mit tett vagy nem tett meg azért, hogy a mostani helyzetet elkerülje: magát az előítéletes viselkedést szeretnénk valamilyen módon szankcionálni. De egy másik ellenvetés is megfogalmazható: a diszkriminatív viselkedés akkor is pontosan ugyanakkora kárt okoz, ha olyasvalaki követi el, aki nem volt és nem is lehetett tisztában a benne rejtetten munkáló előítéletekkel (mondjuk mert nem olvas olyan fórumokat és nem beszélget olyan emberekkel, akik erről felvilágosíthatnák), mint ha olyasvalaki, akiről jó okunk van feltételezni, hogy minden szükséges információnak birtokában van. Hogy mást ne mondjunk, a közvetett elméletek alapján senkit nem vonhatunk felelősségre az implicit előítéletei által befolyásolt viselkedéséért, amennyiben az eset a 90-es éveknél korábban történt – ekkor kezdték el ugyanis szisztematikusan vizsgálni a jelenséget. De a jelenben is könnyűszerrel elképzelhetünk egy olyan társadalmat – ami azt illeti, Magyarország nem esik tőle olyan távol –, amelyben az implicit előítéletek létezéséről és kezeléséről senkinek vagy csak nagyon kevés embernek van tudomása. A közvetett elméletek, ugyanúgy, ahogy a szándékolatlan mulasztásokkal és a mentális állapotokkal kapcsolatban, az implicit előítéletek által befolyásolt cselekedetek esetében is csak az esetek egy szűk részhalmazában igazolják a felelősségünket – megfelelő episztemikus környezet nélkül a túlnyomó többség „megússza”.

Ezen probléma megoldására alkalmazza Robin Zheng (2016) Thomas Scanlon a bevezetőben már említett megkülönböztetését a felelősség attributív és szubsztantív fogalma között, amely az ún. atribucionista felelősségelméletek elsődleges kiindulópontja. Scanlon meghatározása szerint attributív értelemben az egyén akkor felelős egy cselekvésért, mulasztásért vagy mentális állapotért – tehát akkor tulajdonítható neki az oly módon, ami lehetővé teszi az erkölcsi értékelést –, ha az adott dolog tükrözi vagy kifejezi az egyén indokokkal kapcsolatos értékítéletét. Tehát például akkor tehető valaki ebben az értelemben bírálat tárgyává azért, mert elmulasztott segítséget nyújtani egy rászoruló embertársának, ha ez tükrözi azt az értékítéletét, hogy a másiknak való segítségnyújtás nem olyan fontos indok, amely megérné, hogy komolyabb személyes áldozatot hozzunk meg érte. Érdemes hangsúlyozni, hogy a tükrözés vagy kifejezés fent említett fogalma nem oksági viszonyt takar, hanem egy racionális ideálnak való megfelelést: akkor tükrözik az attitűdjeim és a cselekedeteim az értékítéleteimet, ha egy maximálisan racionális emberre igaz lenne az, hogy ha ez az értékítélete, akkor így és így gondolkodik, érez és cselekszik.

Az attributionista felelősségelméleteket részben éppen azért dolgozták ki, hogy segítségükkel igazolhassuk a felelősség kiterjesztésének fentebb tárgyalt eseteit. Mivel ahhoz, hogy egy cselekedet, mulasztás vagy mentális állapot a scanloni értelemben indok-érzékeny legyen, nincs szükség sem arra, hogy az egyén tudatában legyen cselekedete minden mozgatórugójának, sem arra, hogy közvetlen vagy közvetett befolyást gyakoroljon az adott dolog felett,¹² első ránézésre az attributionizmus ideális jelöltnek tűnik az implicit előítéletek által befolyásolt cselekedetekért viselt felelősség igazolására. És valóban, az attributív elméletek az implicit előítéletek befolyásolta cselekvések egy jelentős részénél igazolhatják az értük viselt felelősséget. Ám pont a legérdekesebb és legfontosabb esetek kivételt képeznek: azok, amelyekben az egyén implicit és explicit értékítéletei markánsan eltérnek (ezeket hívtam az előző fejezetben az *azonosulás* hiányának) – ilyenkor ugyanis az egyén implicit előítéletei által befolyásolt cselekedetei *nem* fogják tükrözi az illető értékítéleteit. Bár a Zheng által citált kutatások alapján feltehetően nem tömeges az a jelenség, hogy emberek tiszta szívű egalitárius elkötelezettségük ellenére masszív implicit előítéleteket hordoznak magukban, de létezni létezik, és az attributionista elméletek, bármennyire alacsonyra teszik is a felelősség küszöbét, ezekben az esetekben nem tudják alátámasztani az egyén felelősségét.

Zheng gondolatmenete alapján azonban ez nem is probléma, mert az egyének erkölcsi megítélése és hibáztatása az implicit előítéleteik miatt sem nem szükséges, sem nem célravezető. Egyfelől Zheng helyesen tér ki arra, hogy amúgy sem az egyöntetű hibáztatás és kárhoztatás lenne az első reakciónk azokkal az emberekkel szemben, akik őszinte erkölcsi meggyőződéseik ellenére előítéletesen viselkednek – erkölcsi reakcióinkba ilyenkor némi részvét is keveredik. Másfelől Zheng olyan pszichológiai kísérleteket hív segítségül, amelyek azt vizsgálták, hogyan reagálnak az emberek a nyílt hibáztatásra, szemben az empatikusabb, tanács formájába öntött bírálatokkal.¹³ A kutatások tanulsága megerősíteni látszik azt, amit a hétköznapiakban mindannyian tapasztalhatunk: a nyílt számonkérés számos esetben védekezést és ellenállást váltott ki a kísérleti alanyokból, mi több: viselkedésük *még előítéletesebbé* vált ezek hatására. Ezzel szemben a kevésbé a személyt célzó, kevesebb értékelő terminust tartalmazó reakciók hatékony eszköznek bizonyultak az előítéletes viselkedéssel szemben. Mindezen tényezők számbavétele alapján Zheng amellettt érvel, hogy ugyan attributív értelemben sok esetben nem vagyunk felelősek az implicit előítéleteink vezette cselekedeteinkért, szubsztantív értelemben még lehetünk. Ahelyett, hogy ítélkeznénk, hibáztatnánk és egyéni jellemhibaként kezelnénk az előítéletesség

¹² Bár Scanlon pár helyen az indok-érzékenységet mint a racionális befolyásgyakorlás egyik formáját említi.

¹³ Lásd például Czopp–Monteith–Mark 2006.

burkolt formáit, érdemes azokra rámutatni, beszélgetni róluk, információt megosztani, utat mutatni a változáshoz.

A scanloni meghatározás alapján szubsztantív felelősséget viselni valamiért annyit tesz, hogy az – ehelyütt nem részletezett – kontraktualista erkölcsi elvek szerint az egyén az adott cselekedet alapján nem szorul jóvátételre vagy más társadalmi beavatkozásra (Scanlon 1998). Scanlon a szubsztantív felelősség fogalmával egy alapvetően politikai, társadalmi felelősségfogalmat vezet be, amely arra kérdez rá, hogy az adott társadalmi berendezkedés és intézményrendszer megtett-e minden szükségeset az adott egyénért; megfelelő helyzetbe hozta-e ahhoz, hogy innentől a döntései eredményeiért senki más ne tartozzon jóvátétellel. Míg tehát az attributív felelősség fogalma kifejezetten az egyén viselkedésének erkölcsi minőségére és a személy és a viselkedés közötti kapcsolatra kérdez rá, addig a szubsztantív felelősség a cselekedet erkölcsi tartalmától függetlenül azt határozza meg, hogy – adva a társadalom adta döntési helyzeteket – kinek kell viselnie azokat az (erkölcsi vagy materiális) költségeket, amibe a cselekvő döntése következtében létrejött kár jóvátétele kerül.

Ennek fényében úgy gondolom, az a fajta jóindulatú, támogató erkölcsi kritika, amelyet Zheng a felelősségre vonás személyesebb, élesebb formái helyett javasol, alig-alig érintkezik a scanloni szubsztantív felelősség fogalmával. Mi több, a Zheng által proponált erkölcsi tanácsadáshoz egyáltalán semmifajta felelősségfogalomra nincsen szükségünk: ezek a reakciók akkor is indokoltak lehetnek, ha egyáltalán nem gondoljuk, hogy a másik felelős lenne a múltbeli viselkedéséért. Mint ahogy a gyerekeket is nevelhetjük, buzdíthatjuk, beszélgethetünk velük erkölcsi kérdésekről anélkül, hogy (teljes mértékben) felelős ágensnek tartanánk őket, az implicit előítéletekre is felhívhatjuk a figyelmet úgy is, hogy ezek működéséért semmilyen értelemben nem tartjuk felelősnek az egyént.

3. *Variantizmus*

3.1. JOSHUA GLASGOW

Természetesen megint csak dönthetnénk úgy, hogy ezzel az eredménnyel együtt lehet élni. De ha valaki úgy gondolja, hogy feltétlenül számot kell adnunk arról, miért felelős és vétkes az az egyén, aki őszinte meggyőződése ellenére előítéletesen viselkedik, akkor még tovább kell vizsgálnunk. Ám, mint látni fogjuk, innentől kezdve a továbblépés komoly elméleti árat követel.

Joshua Glasgow *Alienation and Responsibility* (2016) című tanulmányában arra tesz kísérletet, hogy megmagyarázza, miért van az, hogy ugyan a cselekedetünk-től való elidegenedés bizonyos esetekben (mint amilyen a Harry Frankfurt nyomán sokat idézett vonakodó drogfüggő példája)¹⁴ felment a felelősség alól, más

¹⁴ Lásd Frankfurt 2013.

esetekben – mint amilyen az előítéletes viselkedés – nem. Glasgow az általa bemutatott nézeteket „variantistának” nevezi. A kifejezés Joshua Knobe-tól és és John Doristól ered (2010), akik empirikus kutatásaik során azt találták, hogy az emberek eltérő kontextusokban más és más kritériumokhoz kötik a felelősségtulajdonítást. Mindebből arra a következtetésre jutottak, hogy nagy valószínűséggel elhibázott az a filozófiai projekt, amely egységes és kontextusokon átívelő felelősségkritériumokat kíván meghatározni. Glasgow – a variantizmus szellemében – amellet érvel, hogy a felelősség fennállása többek között olyan tényezőkön múlik, mint hogy mi az erkölcsi *tartalma* a kérdéses cselekedetnek vagy attitűdnek, illetve hogy mekkora az az erkölcsi *kár*, amelyet a cselekvő okoz. Végezetül arra jut, hogy az implicit előítéletek által befolyásolt cselekedetekért azért terhelhet minket erkölcsi felelősség (annak ellenére, hogy azokkal semmilyen módon nem azonosulunk), mert különösen komoly erkölcsi kárt okoznak.

A Glasgow által felkínált „kárvariantizmus” még annál is furcsább álláspont, mint amilyennek elsőre tűnhet. Érdemes kiemelni: nem egyszerűen arról van szó, hogy az okozott kár mértéke hatással van a vétkesség *mértékére* – ezt a legtöbben aligha vitatnák –, hanem hogy a kár mértékének növelésével egy addig nem-felelős cselekedetből felelős cselekedet válhat. Ez a felvetés a morális szerencse egészen új eseteinek nyithat teret. Tegyük fel, két ember ugyanabban a kereszteződésben, ugyanúgy gondatlanságból rosszul veszi a kanyart, és elüt egy ártatlan járókelőt. Ám míg az egyik egy elképesztően stramm body buildert üt el, akinek csak egy apró horzsolása lesz, addig a másik egy csonttrikulásos idős embert, akit combnyaktöréssel visznek a sürgősségire, ahol végül belehal egy kórházi fertőzésbe. Ha komolyan vesszük a kárvariantizmust, akkor egy ilyen fajta elmélet arra az eredményre juthatna, hogy míg a második sofőr vétkes és hibáztatható, addig az első *egyáltalán nem felelős a balesetért*.¹⁵ Amellett természetesen lehet érvelni, hogy minél nagyobb az erkölcsi tét, annál nagyobb elővigyázatosságot várunk el a többi embertől – következésképpen ami az egyik esetben pusztán ügyetlenség vagy figyelmetlenség, az a másikban súlyos gondatlanság lehet. Ez azonban nem azt jelenti, hogy az előbbiért ne lennénk felelősek – mindössze annyi következik belőle, hogy az ügy erkölcsi jelentősége túl csekély ahhoz, hogy a vétkesség kérdése egyáltalán felmerüljön.

Másodszor: a Glasgow által követett módszertan megkérdőjelezhető értékű, mert nagyon gyenge, homályos, ambivalens intuíciókat tekint szilárd és magya-

¹⁵ Egyik bírálóm teljes joggal hívta fel rá a figyelmet, hogy a variantistának semmi oka elfogadni ezt a konklúziót, hiszen bármikor hivatkozhat arra, hogy ebben a kontextusban a károkozás mértéke nem vagy nem így befolyásolja a felelősségtulajdonítást. Ennek a pozíciónak kétségtelen előnye, hogy megfelelő kutatási adatokkal a kezünkben minden ellenvetés kivédhető (hogy miért van ez így, arra a következő alfejezetben kitérek). Példámmal mindössze annyit szemléltetek, hogy absztrakt, általános felelősségfeltételként vizsgálva a károkozás kritériuma szokatlan és kontraintuitív eredményekhez vezetne.

rázatra szoruló adatnak. Valójában már a frankfurti kiinduló példa sem olyan kristálytiszt, mint azt a szerző láttatni akarja: sokan valószínűleg azt mondanák, hogy a súlyos drogfüggők *soha* nem felelősek a fogyasztásukért, függetlenül attól, hogy azonosulnak-e a drogfogyasztás vágyával. Az egyre komplikáltabb esetek útvesztőjében lavírozva pedig egyértelműen az az érzésünk támad, hogy ezek az esetek messze nem szolgálnak elég egyértelmű tanulssággal ahhoz, hogy meg-alapozhassanak egy egyébként is rendhagyó és komplikált felelősségelméletet.

3.2. LUC FAUCHER

Faucher szintén egy variantista javaslatot tesz az implicit előítéletek által befolyásolt cselekedetekkel kapcsolatban. *Revisionism and Moral Responsibility for Implicit Attitudes* című tanulmányában (2016) többek között annak kérdését veti fel, felülvizsgálat alá kell-e vonnunk a tudatos szándék szerepét a felelős cselekvésben. Faucher olyan empirikus kutatásokat vesz alapul, amelyek arra a következtetésre jutottak, hogy a diszkriminatív viselkedés elkövetői és áldozatai eltérően ítélik meg a szándékosság szerepét a felelősségtulajdonításban: míg a fehér bőrű vizsgálati alanyok számára a szándékosság hiánya felmentő körülmény volt, addig az afroamerikai válaszadók akkor is sértőnek és igazságtalannak ítélték a diszkriminatív cselekedeteket, ha az elkövetőnek nyilvánvalóan nem állt szándékában kárt okozni.¹⁶ Mindebből arra feltételezésre jut, hogy a felelősségtulajdonítást szabályozó „variánsok” egyike lehet a csoporttagság is: a diszkrimináló és a diszkriminációt elszenvedő csoportok tagjai között egyet nem értés alakulhat ki a tekintetben, hogy felelősséget tulajdonítsunk-e a szándékolatlan erkölcsi károkozásért.

Faucher javaslata izgalmas, ugyanakkor meglehetősen zavarba ejtő, ugyanis teljes mértékben figyelmen kívül hagyja a felelősségelméletek normatív célkitűzéseit. Nagyon általánosan fogalmazva: a felelősségelméletek célja nem pusztán és nem elsősorban az, hogy olyan absztrakt kritériumokat szabjanak meg, amelyek a lehető legpontosabban leképezik az emberek hétköznapi erkölcsi ítéleteit a felelősségtulajdonítással kapcsolatban. Valakit felelősnek tartani a lehető legáltalánosabb formában annyit tesz, mint azt gondolni, hogy az illető viselkedése erkölcsileg indokoltta tesz bizonyos válaszreakciókat. Hogy a viselkedésnek mely elemei eshetnek ebbe a körbe; hogy pontosan milyen normatív kapcsolat fűzi össze a viselkedést és a rá adott reakciót; hogy pontosan milyen reakciók tartoznak a felelősségtulajdonítás formái közé – ezek mind nyitott kér-

¹⁶ Cameron–Payne–Knobe2010. Faucher nem tér ki rá, de Cameronék eredményei önmagukban nem támasztják alá azt, hogy a kisebbségi és a többségi társadalom tagjai eltérően ítélnék meg az egyén felelősségét az előítéletes cselekvésekért. Attól még ugyanis, hogy egy cselekedet sértő és igazságtalan, egyáltalán nem biztos, hogy az elkövető felelős érte – például ha azért viselkedett sértően, mert gyerek, mentálisan sérült, vagy egyszerűen csak nem beszéli tökéletesen az adott nyelvet. (Köszönöm a bírálónak, hogy felhívta a figyelmemet erre a részletre.)

dések. Annyi azonban biztos, hogy az erkölcsi felelősség szükséges és elégséges feltételeinek keresése alapjaiban normatív célkitűzés, amely nem pusztán leírja vagy megmagyarázza, de erkölcsileg is igazolja az adott gyakorlatot.

Következésképpen a Knobe és Doris által proponált variantizmus nem egy felelősségelmélet-típus, hanem egy empirikus tézis, amely a mindennapi felelősségtulajdonítási gyakorlatainkkal kapcsolatban tesz állításokat. Hogy mind-ebből mi következik a normatív felelősségelméleteinkre nézve, az vita tárgya – ám az semmiképpen, hogy a megfigyelt felelősségtulajdonítási mintázatok automatikusan polgárjogot nyerjenek bennük. Faucher javaslatának az elfogadása például ahhoz az eredményhez vezetne, hogy míg a sérülékeny társadalmi csoportok tagjai joggal hibáztatják a többségi társadalom tagjait az őket ért erkölcsi kárért akkor is, ha ezeket szándékolatlanul okozták, addig a többségi társadalom tagjai teljes joggal gondolják úgy, hogy nem helyénvaló őket hibáztatni, hiszen nem rossz szándék vezette őket. Ez vagy teljességgel inkonzisztens elképzelés, vagy annak a sajátos meta-etikai tézisnek az elfogadására kényszerít, mely szerint társadalmunk tagjai markánsan különböző erkölcsi nézeteket fogadnak el a felelősségre vonás normatív követelményeivel kapcsolatban, és ezek között nem lehetséges vagy szükséges igazságot tenni.

III. IMPLICIT ELŐÍTÉLETEK ÉS STRUKTURÁLIS EGYENLŐTLENSÉGEK

Az eddigiekben olyan felelősségelméleteket mutattam be, amelyek az implicit előítéleteink által befolyásolt cselekedeteinkért viselt felelősséget próbálják megalapozni. Azt láthattuk, hogy míg a közvetett és attribucionista elméletek az esetek egy viszonylag széles körére magyarázatot tudnak adni, az egyén értékrendjével ellentétben álló előítéletes viselkedés számon kérhetőségére olyan variantista javaslatok születtek, amelyek normatív magyarázóereje erősen kétséges. Azt is láthattuk, hogy attól még, hogy nem tartjuk az embereket hibázthatónak *minden egyes* előítéletes cselekedetükért, nyugodtan felhívhatjuk a figyelmüket a viselkedésükkel kapcsolatban felmerülő problémákra, és részesevé tehetjük őket olyan intézményes gyakorlatoknak, amelyek hatékonyak az előítéletek felszámolásában.

Végezetül érdemes feltenni egy további kérdést: egyáltalán mennyire fontos vagy hasznos arra törekedni, hogy erkölcsileg megalapozzuk az implicit előítéletek által befolyásolt cselekedetekért viselt egyéni felelősséget? Ahogy azt már a bevezetőben is hangsúlyoztam, az implicit előítéletekkel kapcsolatos pszichológiai és erkölcsfilozófiai kutatásoknak közvetlen politikai motivációja van: sokan gondolják úgy, hogy a rendszerszintű társadalmi egyenlőtlenségek felszámolásában – legyen szó nőkről és férfiakról, fehér- és sötétebb bőrűekről – központi szerepe van az előítéletek elleni küzdelemnek. Amennyiben ezt elfogadjuk, vi-

lágossá válik az is, miért fontos, hogy egyfelől megtaláljuk azokat az eszközöket, amelyekkel az implicit előítéletek, illetve azoknak a cselekedetekre gyakorolt hatása mérsékelhető vagy megszüntethető, másfelől pedig számon kérhetővé tegyük az embereket előítéletes viselkedésükért.

Mindazonáltal egyáltalán nincs konszenzus azzal kapcsolatban, hogy a társadalmi egyenlőtlenségek kezelésének ez lenne a megfelelő módja és fogalmi kerete. A társadalmi igazságtalanságok elleni küzdelem iránt elkötelezett liberális és baloldali (ezen ideológiai kereteken belül természetesen számos eltérő álláspont megfogalmazható) gondolkodók véleménye radikálisan eltér a fent vázolt stratégiáról. A teljesség igénye nélkül, és anélkül, hogy mélyebben elemezni tudnánk az összes állítást, a következő ellenérvek kerülnek újra és újra felszínre az előítéletek felszámolásával kapcsolatban:

- (1) Az implicit előítéletekre hivatkozó magyarázatok burkolt individualizmusa nem alkalmas arra, hogy feltárjuk a társadalmi egyenlőtlenségek strukturális okait.
- (2) Az egyének felelősségre vonása és erkölcsi minősítése előítéletes gondolkodásuk és viselkedésük miatt egy hibás erkölcsi beszédmód, amely elrejtja a probléma eredendően politikus természetét.¹⁷
- (3) Az egyének hibáztatása implicit előítéleteik miatt hatástalan vagy egyenesen kontraproduktív eszköz a társadalmi változáshoz.
- (4) Az előítéletek felszámolása talán szükséges, de semmiképp nem elégséges feltétele a strukturális egyenlőtlenségek megszüntetésének.

A továbbiakban kizárólag a (3)-as és (4)-es állítással fogok foglalkozni, mivel az első kettő olyan alapvető kérdéseket vet fel individualizmus és kollektivizmus, illetve erkölcs és politika viszonyáról, amelyek messze túlmutatnának jelen írás keretein. A második két állítás viszont több ponton is kapcsolódik az eddig elmondottakhoz.

A korábbiakban már előkerült egy érv (3) igazsága mellett: Robin Zeng hivatkozott Czopp és mtsaikutatásaira, amelyek azt a tényt látszanak megerősíteni, hogy a hibáztatás nemhogy csökkentené, növeli az egyének előítéletes viselkedésre való hajlamát. Természetesen sem én, sem Zheng nem állítjuk, hogy a jelenleg elérhető kutatási adatok minden kétséget kizáróan bizonyítanak, hogy az egyének felelősségre vonása nem célravezető gyakorlat – de legalábbis kétségeket ébresztenek azzal kapcsolatban, hogy pusztán konzekvencialista megfontolások alapján feltétlenül szükséges-e igazolást találni erre az erkölcsi gyakorlatra.

¹⁷ Ez az álláspont olvasható ki például Bajusz Orsolya és Bíró Dalma *Virtue-signalling as a Route to Social Status: Instances from the Semi-periphery* című írásából. <https://www.opendemocracy.net/can-europe-make-it/orsolya-bajusz-dalma-fer/virtue-signalling-as-route-to-social-status-instances-fr> (letöltés ideje: 2017. június 10.).

És nem ez az egyetlen idevágó eredmény: Dixon és szerzőtársai (2012) olyan amerikai vizsgálatokra hívják fel a figyelmet, amelyek azt találták, hogy a szervezeti érzékenyítés – tehát a dolgozók tréningelése faji előítéleteik leküzdésének érdekében – nem bizonyult hatásos eszköznek az etnikailag sokszínűbb munkakörnyezet megteremtésében. Ezzel szemben azok az intézményes megoldások voltak hatékonyak, amelyek konkrét irányelveket írtak elő, amelyekhez konkrét felelősöket rendeltek. Ebben az esetben természetesen nem a dolgozók „hibáztatásáról” volt szó – de úgy tűnik, legalábbis bizonyos esetekben az egyéni előítéletekkel szemben meghirdetett küzdelem nem érte el makroszinten azt a célt, amelyet elérni hivatott volna.

A Dixonék által hivatkozott kutatás konklúziója pedig átvezet bennünket a (4)-es ponthoz, amely, ha úgy tetszik, az implicit előítéletekkel kapcsolatos politikai projekt magvának is tekinthető. „Mennyiben tehetők felelőssé az implicit előítéletek az Egyesült Államokban még ma is tapasztalható rasszizmusért? (...) Egész konkrétan: ha eltűnnének az előítéletek, akkor végre igazságos társadalomban élnénk?” – teszi fel a kérdést Anne Jacobson *Reducing Racial Bias* című írásában (Jacobson 2016. 173). A válasza pedig nem: intézményes – akár törvényi és kormányzati szintű – változások nélkül akkor sem tudnánk felszámolni a társadalmi igazságtalanságokat, ha holnapra virradóra egy jótündér kioperálná belőlünk a sérülékeny csoportokkal kapcsolatos negatív tudattársításokat.¹⁸

Hogy megértsük, miért, érdemes látni, hogy az előítéletek egyszerre okai és következményei számtalan olyan mechanizmusnak, amelyek fenntartják a nemek és fajok közötti egyenlőtlenségeket. Vegyünk egy példát a házunk tájáról! A nők a férfiaknál sokkal nagyobb arányban hagynak fel a tudományos karrierrel, aminek nagy valószínűséggel a gyerekvállalás az elsődleges oka. Mivel a gondoskodási és háztartási feladatokat aránytalanul nagymértékben a nők látják el (ez a kisgyerekes évekre és Magyarországra fokozottan igaz), csak komoly áldozatok árán vagy sehogy nem tudnak megfelelni azoknak az elvárásoknak (rugalmasság, mobilitás, gyakori utazás, esti informális találkozások szakmabeliekkel), amelyek a tudományos fejlődésükhöz és előmenetelükhöz szükségesek lennének.¹⁹ Mindennek oka nagyrészt az előítéletekben keresendő: ha nem gondolnánk azt, hogy a nők eredendően alkalmasabbak a család körüli feladatok ellátására, mint a férfiak (és következésképpen azt, hogy ez a *nők dolga*), akkor a családon belüli munkamegosztás kiegyenlítődne, és nők és férfiak azonos esélyekkel indulnának a vezető tudományos pozíciókért (most a példa kedvéért eltekintettem a többi gátló tényezőtől). Az előítéletek megszűnése tehát nem csak a közvetlen munkaerőpiaci diszkriminációt tudná megszüntetni, hanem számos olyan kézzelfogható és strukturális akadályt is, amely most ellene hat a nemek közti társadalmi egyenlőségnek. A mostani helyzet – amelyet az elő-

¹⁸ A továbbiakban részben elszakadok Jacobson érvelésmenetétől.

¹⁹ Erről lásd például Dér 2017.

ítéletek termeltek ki – viszont újrateremti a meglévő előítéleteket: mivel kevés aktív apát és női vezető tudóst látunk, öntudatlanul is tovább erősödik bennük a meggyőződés, hogy a nők a családi, gondozási, míg a férfiak a szakmai és intellektuális tevékenységekben kompetensek.

Léteznek viszont olyan típusú hátrányok – különösen a faji megkülönböztetéssel kapcsolatosan –, amelyeket kizárólag az előítéletek eltüntetésével nem tudunk felszámolni. Ez igaz azokban az esetekben, amikor a hátrányok szoros összefüggésben vannak a személy vagyoni helyzetével.

Tegyük fel, hogy holnaptól eltűnnének a romákkal kapcsolatos előítéletek! Ez csodálatos hír lenne: egy csapásra megszűnne a roma gyerekek diszkriminációja a közoktatásban; a romákkal szembeni hanyag vagy embertelen bánásmód az egészségügyben; sokkal könnyebben kapnának munkát, ráadásul jobban fizető, magasabb presztízsű munkákat. Mindazonáltal naivitás lenne azt gondolni, hogy ezzel szépen fokozatosan eltűnnének a roma és a nem roma lakosság közti társadalmi különbségek. Ez ugyanis ráadásként egy olyan társadalmat feltételez, amelyben a rossz pénzügyi helyzet és az alacsony iskolai végzettség nem termeli újra saját magát generációról generációra.²⁰ Egészen addig, amíg egy országban szinte semmennyire nem érvényesülnek az esélyegyenlőség elvei, irreális lenne azt várni, hogy az előítéletek alól felszabadulva a jelenleg mélyszegénységben élő, alacsonyan képzett, kevés munkaerőpiaci perspektívával rendelkező roma emberek majd megtalálják a kitörési pontjaikat – ez ugyanis a nem roma embereknek is ritkán sikerül. Ha viszont nem sikerül, az újra felszínre fogja hozni ugyanazokat az előítéleteket, amelyekről a jótündér egyszer már megszabadított bennünket.

Összefoglalva: amellet szerettem volna érvelni, hogy amennyiben egy sérülékeny társadalmi csoportban *jelenleg* a többségi társadalomhoz képest felülreprezentáltak a rossz anyagi körülmények között élő, alacsonyan képzett emberek, és a társadalmi szabályozás nem segíti elő az esélyegyenlőséget és a társadalmi mobilitást, akkor *pusztán* az előítéletek felszámolásával nem érhető el az igazságos társadalmi berendezkedés. Vegyük észre, hogy ez egy kifejezetten gyenge állítás: azt is megengedi, hogy más társadalmi csoportok esetében az előítéletek felszámolása ne csak szükséges, hanem elégséges feltétele is legyen az egyenlőtlenségek felszámolásának (mint ahogy nézetem szerint a nők és férfiak közötti strukturális egyenlőtlenségek idővel eltűnnének, ha azokat nem alapozná meg a társadalmi nemekkel összefüggő előítéletek). Viszont ha belátjuk, hogy bizonyos strukturális egyenlőtlenségek kezelésére nem az előítéletek felszámolása az adekvát eszköz, akkor más esetekben is mérlegelhetjük – elméleti és gyakorlati indokok bevonásával –, hogy milyen területen mekkora szerepet kapjanak az intézményes változtatások egyfelől és a szemléleti változások másfelől.

²⁰ Erről lásd például Ferge 2005.

IV. ÖSSZEFOGLALÁS

Mint az eddigiekben láthattuk, az implicit előítéletek által vezérelt cselekedetekért viselt erkölcsi felelősségnek csak bizonyos eseteit tudják jól magyarázni a bevett felelősségelméletek – azokról az esetekről, amikor az egyén implicit előítéletei és explicit attitűdjei szétválnak, nem tudnak kielégítően számot adni. Azonban a porondon lévő felelősségelméletek értékelésén túl érdemes feltennünk egy további kérdést: ha a célunk a rendszerszintű társadalmi igazságtalanságok felszámolása, akkor ehhez valóban szükség van az implicit előítéletekért viselt széles körű egyéni felelősségre? Ezzel kapcsolatban két állítás mellett érveltem. Egyfelől közel sem biztos, hogy az implicit előítéletek felszámolásának az egyének hibáztatása a legcélravezetőbb módja; másfelől pedig az implicit előítéletek felszámolása sem az egyenlőtlenségek elleni küzdelem egyetlen, kontextustól függetlenül leghatékonyabb vagy akárcsak minden esetben elégséges eszköze.

Tisztában vagyok vele, hogy mindezen szempontok külsődlegesnek tűnnek, amennyiben a célunk kizárólag az, hogy igaz választ kapjunk arra a kérdésre, hogy a személyek mikor felelősek az előítéletes viselkedésükből fakadó károkért. Mindazonáltal azt gondolom, hogy az implicit előítéletek esetében nagyon világos és direkt társadalmi-politikai motivációja van a kutatásnak – és hogy ennek fényében érdemes mérlegelni, valóban annyira fontos-e számunkra a felelősség megalapozása ezekben az esetekben, hogy ezért meghozzunk olyan elméleti áldozatokat, amilyenekkel például az általam tárgyalt variantista elméletek elfogadása járna. Úgy gondolom, erre a kérdésre az ismert tények és normatív megfontolások alapján nyugodt szívvel adhatunk nemleges választ.

IRODALOM

- Audi, R. 1991. Responsible Action and Virtuous Character. *Ethics*. 101. 304–321.
- Bajusz, O. – Bíró, D. 2017. Virtue-Signalling as a Route to Social Status: Instances from the Semi-Periphery
<https://www.opendemocracy.net/can-europe-make-it/orsolya-bajusz-dalma-fer/virtue-signalling-as-route-to-social-status-instances-fr> (letöltés ideje: 2017. június 10.).
- Brennan, S. 2016. The Moral Status of Micro-Inequities. In *Favor of Institutional Solutions*. In Michael Brownstein – Jennifer Saul (szerk.): *Implicit Bias and Philosophy*. Vol. 2. Oxford, Oxford University Press. 235–253.
- Cameron, C. D. – Payne, K. – Knobe, J. 2010. Do Theories of Implicit Race Bias Change Moral Judgments? *Social Justice Research*. 23. 272–289.
- Czopp, A. M. – Monteith, M. J. – Mark, A. Y. 2006. Standing up for a Change: Reducing Bias through Interpersonal Confrontation. *Journal of Personality and Social Psychology*. 90. 784–803.
- Dér Cs. I. 2017. Nők és a tudományos munka – pszichoszociális kockázati tényezők. *Társadalmi Nemek Tudománya Interdiszciplináris eFolyóirat*. 7. 73–89.
- Dixon, J. – Levine, M. – Reicher, S. – Durrheim, K. 2012. Beyond Prejudice: Are Negative Evaluations the Problem and is Getting Us to Like One Another More the Solution? *Behavioral and Brain Sciences*. 35. 411–466.

- Doris, J. M. 2002. *Lack of Character: Personality and Moral Behavior*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Faucher, L. 2016. Revisionism and Moral Responsibility for Implicit Attitudes. In Michael Brownstein – Jennifer Saul (szerk.): *Implicit Bias and Philosophy*. Vol. 2. Oxford, Oxford University Press. 115–144.
- Ferge Zs. 2005. Ellenálló egyenlőtlenségek. *Esély*. 2005/4. 3–41.
- Frankfurt, H. 2013. Az akarat szabadsága és a személy fogalma. In Réz Anna (szerk.): *Vétek és választások*. Budapest, Gondolat. 23–39.
- Glasgow, J. 2016. Alienation and Responsibility. In Michael Brownstein – Jennifer Saul (szerk.): *Implicit Bias and Philosophy* 2. Oxford University Press, Oxford. 37–61.
- Holroyd, J. 2012. Responsibility for Implicit Bias. *Journal of Social Philosophy*. 43. 274–306.
- Isen, A. M. – Levin, P. F. 1972. Effects of Feeling Good on Helping: Cookies and Kindness. *Journal of Personality and Social Psychology*. 21. 384–388.
- Jacobson, A. 2016. Reducing Racial Bias. Attitudinal and Institutional Change. In Michael Brownstein – Jennifer Saul (szerk.): *Implicit Bias and Philosophy*. Vol. 2. Oxford, Oxford University Press. 173–187.
- Knobe, J. – Doris, J. M. 2010. Responsibility. In John M. Doris és a Moral Psychology Research Group (szerk.): *The Moral Psychology Handbook*. Oxford, Oxford University Press. 321–354.
- Levy, B. R. – Banaji, M. R. 2002. Implicit Ageism. In T. D. Nelson (szerk.): *Ageism: Stereotyping and Prejudice against Older Persons*. Cambridge/MA, MIT Press. 49–75.
- Lippert-Rasmussen. K. 2003. Identification and Responsibility. *Ethical Theory and Moral Practice*. 6. 349–376.
- Prinz, J. 2006. The Emotional Basis of Moral Judgments. *Philosophical Explorations*. 9. 29–43.
- Réz A. 2012. Befolyásoljuk a meggyőződéseinket? *Magyar Filozófiai Szemle*. 56/3. 53–64.
- Réz, A. 2013. Milyen dolgokért vagyunk felelősek? (Bevezető.) In Réz Anna (szerk.): *Vétek és választások*. Budapest, Gondolat. 139–145.
- Réz A. 2014. The Puzzle of Involuntary Omissions. *Magyar Filozófiai Szemle*. 58/1. 35–45.
- Scanlon, T. 1998. *What We Owe to Each Other*. Cambridge/MA, Harvard University Press.
- Schnall, S. – Haidt, J. – Clore, G. L. – Jordan, A. H. 2008. Disgust as Embodied Moral Judgment. *Personality and Social Psychology Bulletin*. 34. 1096–1109.
- Sher, G. 2009. *Who Knew?* New York, Oxford University Press.
- Sie, Maureen – Voorst Vader-Bours, Nicole van 2016. Stereotypes and Prejudices: Whose Responsibility? In Michael Brownstein – Jennifer Saul (szerk.): *Implicit Bias and Philosophy*. Vol. 2. Oxford, Oxford University Press. 90–114.
- Smith, A. M. 2005. Responsibility for Attitudes. *Ethics*. 115. 236–271.
- Smith, A. M. 2008a. Control, Responsibility, and Moral Assessment. *Philosophical Studies*. 138. 367–392.
- Smith, A. M. 2012. Attributability, Answerability, and Accountability: In Defense of a Unified Account. *Ethics*. 122. 575–589.
- Solomon, R. C. 1973. Emotions and Choice. *Review of Metaphysics*. 27. 20–41.
- Washington, N. – Kelly, D. 2016. Who's Responsible for This? Moral Responsibility, Externalism, and Knowledge about Implicit Bias. In Michael Brownstein – Jennifer Saul (szerk.): *Implicit Bias and Philosophy*. Vol. 2. Oxford, Oxford University Press. 11–36.
- Watson, G. 1987. Free Action and Free Will. *Mind*. 96. 145–172.
- Watson, G. 1996. Two Faces of Responsibility. *Philosophical Topics*. 24. 227–248.
- Watson, G. 2013. Szabadon cselekedni. In Réz Anna (szerk.): *Vétek és választások*. Budapest, Gondolat. 23–39.
- Zheng, R. 2016. Attributability, Accountability, and Implicit Bias. In Michael Brownstein – Jennifer Saul (szerk.): *Implicit Bias and Philosophy*. Vol. 2. Oxford, Oxford University Press. 62–89.

Előítéletek: a vágy ideológiái*

AZ ELŐÍTÉLET MINT TÁRSADALOMTUDOMÁNYI PROBLÉMA

Az előítélet problémája egyik nagy, klasszikus témája a társadalomtudományoknak, ezen belül elsősorban a szociológiának és a szociálpszichológiának. Az Egyesült Államokban már a 20. század harmincas éveitől kezdve sorozatban láttak napvilágot azoknak a nagy empirikus vizsgálatoknak az eredményei, amelyek a különféle etnikai, származási és kulturális kisebbségekkel kapcsolatos negatív attitűdök felmérésére irányultak. Az előítélet-kutatás a második világháború idején és azt követő időszakokban újabb lendületet kapott, főként a fasizmus elleni küzdelem tapasztalatai alapján, majd a polgárjogi küzdelmek, a feminizmus és más emancipatorikus mozgalmak hatására.¹ Az előítélet kérdése a hetvenes-nyolcvanas években került a nyugat-európai szociálpszichológusok figyelmének középpontjába, az 1990-es évektől kezdve pedig a volt szocialista országokban is nagy erővel indult a téma kutatása, Magyarországon elsősorban az antiszemitizmus és a cigányellenesség vonatkozásában.²

Az előítélet-kutatás ma már szinte önálló tudományággá, sőt „iparággá” vált, szorosan kapcsolódva a közvélemény-kutatásokhoz, amelyekben az egyik fontos kérdéskör éppen a kisebbségekkel és „idegenekkel” szembeni ellenséges viszony, a xenofóbia mérése, társadalmi elfogadottságának feltárása.³ Ám nem mindig könnyű eldönteni, hol a határ a szabad véleménynyilvánítás, a saját és a másik csoporttól való különbség pusztá konstataciója, a megfontoltnak tűnő ítélet és a másik embert megalázó, megbélyegző előítélet között, amely azután rosszindulatú gyűlölködések, patológiás főbiák és erőszakos cselekedetek forrása lehet. Aligha van olyan ember, akinek ne lennének előítéletei, és aligha van olyan, aki ma teljes nyíltsággal bevallaná őket. Előítéletesnek lenni napjainkban a társadalmi kíváncsiság normáiba és olykor a „politikai korrektség” elvárásaiba ütközik, ezért a nyilvános kommunikációban többnyire rejtjelezett,

* A tanulmány az NKFI-EPR K. 124192 sz. projektje keretében készült.

¹ Lásd erről részletesebben Erős 1999, 2005.

² Lásd pl. Erős–Fábián 2005; Kovács 1999.

³ A TÁRKI az 1991-es évek óta rendszeresen méri az idegengyűlölet mértékét Magyarországon. Lásd Dencső–Sik 2007.

kódolt formában jelenik meg. Az előítéletekről szóló tudományos diszkurzus abban különbözik a róluk szóló mindennapi gondolkodástól, hogy megpróbál egy olyan „arkhimedési pontot” találni, ahonnan a terület egésze belátható, ahonnan megfejtethők a nyelvbe és a nyelven kívüli gesztusokba, illetve a cselekvésbe ágyazott kódrendszerek, s érthetővé válik a rendszer egészének működése, anélkül hogy a kutató maga is részévé válnék ennek a rendszernek. Az előítélet kutatója azonban, bármennyire igyekszik is a „harmadik személy” semleges, objektív, előítélet-mentes pozícióját fenntartani, maga sem mentes bizonyos előfeltevésektől, és kutatásai révén nemcsak megismerője, hanem cselekvő részese is annak a társadalomnak, amely előítéletek mentén állít fel különbségeket és határokat emberek, illetve embercsoportok között.⁴

De vajon beszélhetünk-e általában az előítéletről? Van-e valami közös abban, ahogyan különböző korszakokban különböző emberek zsidókról, leszbikusokról, muszlimokról, cigányokról, nyugdíjasokról vagy hajléktalanokról gondolkodnak? Ezzel a kérdéssel foglalkozik Elisabeth Young-Bruehl amerikai filozófus és pszichoterapeuta *The Anatomy of Prejudices* című, 1996-ban megjelent könyve, amelynek rövid bemutatására vállalkozik a jelen cikk. Young-Bruehl könyve már címe szerint is polemikus. A *prejudice* szó többes számú alakjának használatával (*prejudices*) ugyanis azt kívánja hangsúlyozni, hogy „előítélet” mint olyan a maga szubsztancialitásban nem létezik, csakis *előítéletek* vannak, amelyek mind tartalmuk, irányuk, kifejeződési formáik, pszichológiai funkcióik, következményeik, mind pedig az előítélettel fenyegetett, „áldozati csoportokra” gyakorolt hatásuk szerint is lényegileg különböznek egymástól. Young-Bruehl ezeket a különbözőségeket számba véve részletesen elemzi és kritizálja a II. világháború utáni amerikai előítélet-kutatás főbb történelmi trendjeit. Ebben a történetben először az antiszemitizmusé volt a „vezető szerep”, ezt váltotta fel az ötvenes és hatvanas években a fehér rasszizmus, majd a hetvenes és nyolcvanas években a szexizmus és a homofóbia. Napjainkban a hagyományos – etnikai, „faji” és gender alapú – előítéletek mellett egyre nagyobb szerepre tesznek szert az életkor szerinti és a gyermekekkel szembeni előítéletek (*ageism* és *childism*). Ez utóbbi azt jelenti, hogy nemcsak gyermekeket, hanem felnőtt embereket, embercsoportokat is éretlen, önálló akarat nélküli lényekként, „gyermekként” kezelnek, tehát szinte bármit meg lehet velük tenni, ami a feltételezés szerint javukat szolgálja. Mindezeket az előítéleteket Young-Bruehl szerint keretbe foglalják az egyre elterjedtebbé váló osztályalapú előítéletek (*classism*), amelyek a társadalmi osztályok között hierarchikus értékrendet, esszenciális biológiai, antropológiai vagy kulturális határokat állítanak fel. (Young-Bruehl 1996. 7–42; lásd még Young-Bruehl 2007).

⁴ Lásd erről pl. Erőss–Gárdos 2007; Kovács 2007.

A KIS KÜLÖNBSÉGEK NÁRCIZMUSA

Az előítéletekről szóló *mainstream* szociálpszichológiai diszkurzus paradigmatisan meghatározó fő műve Gordon W. Allport *The Nature of Prejudice* című, 1954-ben (magyarul 1977-ben) megjelent könyve volt. Allport – és nyomában a szociálpszichológusok többsége – mind a mai napig egyes számban használja a *prejudice* szót, egyetlen „dolgot” ért rajta, feltételezve, hogy a fenomenológiailag változó előítélet-megnyilvánulások és -formák mögött a megismerő ész korlátait, kognitív kapacitásunk szűkösségét fedezhetjük fel: a túláltalánosításra és sztereotipizálásra, leegyszerűsítésre és sematizálásra, a valódi tapasztalatok nélküli véleményalkotásra való mindenkori hajlamunkat vagy készségünket. Az előítélet – Sigmund Freud kifejezésével – a „kis különbségek nárcizmusán” alapszik, modern kifejezéssel a *csoport-kategorizáción*, amely az emberek közötti relatív különbségeket az emberi pszichikumban megjelenő abszolút különbségekké, a „mi” és az „ők” mindig *bennünket* igazoló, kategorikus ellentétévé merevíti. Henri Tajfel brit szociálpszichológus szerint „ha valamilyen csoportosítás folyamatos dimenzióban történik, akkor hajlamosak vagyunk az egymástól élesen elkülönülő csoportokba tartozó elemek közötti különbségeket az adott dimenzióban eltúlozni, s ha az elemek csoporton belüli különbségeiről van szó, akkor minimálisra csökkenteni ezeket a különbségeket” (Tajfel 1980. 48). A kategorizáció mindig megjelenik, ha csoportok kerülnek egymással interakcióba; még akkor is, ha a csoportok közötti különbségek irrelevánsnak tűnnek. Mint Tajfel és munkatársai számos kísérlettel demonstrálták, ha egy *ad hoc* módon, egymás számára ismeretlen emberekből összeállított csoportot bármilyen esetleges kritérium mentén kettéválasztunk (például tagjait véletlenszerűen *A*, illetve *B* csoporthoz tartozókra osztjuk), akkor azonnal beindul a szociális kategorizáció, és az *A* csoportba sorolt személy az *A* csoport tagjait, a *B* csoportba sorolt pedig a *B* csoport tagjait fogja előnyben részesíteni, anélkül hogy erre bármiféle racionális vagy érzelmi oka lenne. Ez a kognitív működés azt a célt szolgálja, hogy fenntarthassuk pozitív énképünket, szociális identitásunkat, megerősítsük a saját csoportunkhoz való tartozásunk tudatát negatív attitűdjeink, megvetésünk és gyűlöletünk mindenkori tárgya és projekciós felülete, a külcsoport, a kisebbség rovására. A „saját csoport előnyben részesítése” (*ingroup favouritism*), amit William Graham Sumner amerikai szociológus 1906-ban megjelent klasszikus művében, a *Folkways*-ben (magyarul: *Népszokások*, 1978) „etnocentrizmusnak” nevezett, a történelem folyamán mindig is a csoportközi ellenségeskedések, háborúk fő mozgatója volt. Ahogy már Jean-Jacques Rousseau írta a lengyel kormányzatról szóló elmélkedéseiben (*Considerations sur le Gouvernement de Pologne*): „A sajátlagosan lengyel szokások, még ha önmagukban közömbösek, vagy akár rosszak is bizonyos vonatkozásokban, mindig azzal az előnnyel bírnak, hogy erősítik a lengyelek hazafias érzelmeit, és természetes undorral töltik el őket az idegenekkel való keveredéssel szemben” (idézi Ludassy 1999. 96–97).

Allport, Tajfel és követőik kognitív hangsúlyú elméletéből következik, hogy az előítélet alapvető természete szempontjából nincs lényeges különbség abban, ahogyan az különböző korokban és feltételek között megnyilvánul. Például, a keresztény antijudaizmus és a modern antiszemitizmus, a cigányellenesség és a homofóbia pszichológiai gyökereit és funkcióját tekintve ugyanazon előítélet más és más megjelenési formája, noha konkrét tartalmait a társadalmi és kulturális környezet határozza meg. Az előítélet eme felfogásából adódik az is, hogy nincs következmény nélküli, „ártalmatlan” előítélet: valamely kisebbséggel szemben táplált előítélet, ha politikai és társadalmi legitimitációt nyer, végső soron pogromokhoz, lincselésekhez, koncentrációs táborok felállításához, genocídiumhoz, ártatlan emberek millióinak elpusztításához vezethet. Allport felfogása szerint az előítéletesség öt egymásra épülő fokozata különböztethető meg:

1. Szóban kifejezett előítéletesség („szalon-antiszemitizmus”);
2. az előítélettel sújtott egyének vagy csoportok spontán elkerülése;
3. hátrányos megkülönböztetés, elkülönítés, intézményesített kirekesztés (apartheid);
4. fizikai agresszió (lincselés, terrorizmus);
5. szisztematikus üldözés (etnikai tisztogatás, menekülésre kényszerítés, genocídium).

Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a verbális előítéleteket hangoztató emberek szükségképpen tömeggyilkossá válnak, csupán annyit, hogy az előítéletesség eszkalálódásának különböző szakaszai között igen keskeny az átmenet, s hogy mindegyik szakaszban *ugyanannak az előítéletnek* – például az antiszemitizmusnak – egyre pusztítóbb tünetei mutatkoznak meg.

TEKINTÉLYELVŰSÉG

Míg Allport és követői az előítélet fogalmában az „ítélet”-et, a túláltalánosítás és sztereotípiaképzés *kognitív* mechanizmusait hangsúlyozzák, a *tekintélyelvűség* klasszikus fogalma az előítélet *pszichodinamikai* hátterét, az affektív és motivációs aspektust, az agresszivitást, az elfojtás és a tudattalan (szexuális) fantáziák szerepét emeli ki. A *The Authoritarian Personality*-ben, Adorno és munkatársai művében (Adorno – Frenkel-Brunswik – Levinson 1950) kifejtett felfogás szerint a tekintélyelvűség olyan *szindróma*, amely meghatározott pszichológiai tünetekkel, a percepció, a gondolkodás, a fantázia és az érzelmi élet koherensen összefüggő jellegzetességeivel írható le: konvencionizmus, konformizmus, behódolás a hatalomnak és agresszió a gyengébbekkel szemben, destruktivitás és cinizmus, nagyfokú hajlam az indulatok kivetítésére, a bűnbakképzésre, az összeesküvés-elméletek kritikátlan elfogadása, merev, sztereotip gondolkodás,

anti-intracépció (a komplex, többértelmű, szinesztéziás érzékleti benyomások elutasítása), a szexuális késztetések titkos, perverz kíváncsisággal és szégyennel, bűntudattal társuló, prűd elfojtása, a tudományos gondolkodás elutasítása, babonás hiedelmek, vonzódás mindenféle misztikus, okkult tanokhoz. Azok, akikre e tulajdonságok átlagon felüli mértékben és viszonylag tartósan jellemzőek, külön *személyiségtypushoz*, az autoriter, avagy tekintélyelvű személyiség típusához tartoznak. Mint Max Horkheimer írja a *The Authoritarian Personality* előszavában: „Ennek a munkának középponti témája egy viszonylag új jelenség, az általunk autoriter embertípusnak nevezett »antropológiai« faj kialakulása” (ix). Ennek a személyiségtypusnak a kimutatására dolgozták ki az úgynevezett „F-skálát”, azaz „fasiszmusskálát” mint személyiségvizsgáló eljárást, amely elvben alkalmas arra, hogy megmérje, kiben milyen mértékben vannak jelen ezek a személyiség-tulajdonságok, vagyis kik a „potenciális fasiszták”. Az F-skála a korabeli vizsgálatok alapján szisztematikusan összefügg olyan politikai és ideológiai attitűdökkel, mint a politikai és gazdasági konzervativizmus, az etnocentrizmus, általában az előítéletesség, és különösen az antiszemitizmus; ennél fogva feltételezhető, hogy az F-skálán magas pontszámot elérő személyek markánsan jobboldali nézeteket vallanak, megvetik a feketéket és más „színes bőrű” kisebbségeket, és különösképpen fogékonyak az antiszemitizmusra, a fasiszta vagy „fasisztoid”, szélsőjobboldali propagandára. Ily módon a tekintélyelvűség nem csupán egy individuálpszichológiai, hanem egy társadalmi karaktertípust is jellemez, abban az értelemben, ahogyan Erich Fromm már az 1930-as években kimutatta a Freud által feltételezett úgynevezett „libidinális típusok” társadalmi érvényességét (Fromm 1932).

Adornóék – az európai fasiszmus és nácizmus pusztításai, a holokauszt tapasztalatai alapján – az amerikai demokráciát is fenyegető, potenciálisan fasiszta személyiségtypus alaptulajdonságait vizsgálták, míg Allport az amerikai bigott konzervativizmus, a McCarthy szenátor nevéhez fűződő kommunistaellenes hisztéria és a szélsőjobboldali propaganda légkörében adott elméleti és empirikus alátámasztást a polgárjogi küzdelmeknek és a liberális demokrácia híveinek. Adornóék műve azonban – Allport könyvével ellentétben – nem került be a szociálpszichológia fő áramába. Támadták mindenekelőtt politikai és ideológiai szempontból, felróva a szerzőknek baloldali elfogultságukat, marxista gyökereiket és a baloldali tekintélyelvűség figyelmen kívül hagyását. Bírálták módszertani szempontból, kétségbe vonva az F-skála és a kutatások során alkalmazott többi attitűdskála validitását, a korrelációk érvényességét, a statisztikai és kérdéstechnikai eljárások hitelességét. Pszichológiai szempontból megkérdőjelezték az (ortodox) freudi elméletből származó előfeltevéseket, amelyek a tekintélyelvűséget individuális forrásokból eredeztették – tudattalan motívumokból, a kisgyermekkor szexuális impulzusok elfojtásából, az ödipális apai fenyegetések internalizációjából. Bíralták szociológiai nézőpontból, mondván, hogy a tekintélyelvűség nem a személyiség belső tulajdonságaiból ered, hanem egy

meghatározott kultúra, társadalmi csoport vagy osztály gondolkodásmódjának, ideológiájának, szocializációs ágenseinek, az adott közegben uralkodó családi és közösségi nevelési stílusoknak a hatását tükrözi.⁵

AZ ELŐÍTÉLETEK MINT VÁGY-IDEOLÓGIÁK

Az allporti és az adornói hagyományt azonban – eszmetörténeti gyökereik, szemléletmódjuk különbözősége ellenére – Young-Bruehl szerint összeköti az előítélet monolit fogalmán, „egylényegűségén” alapuló felfogás. Az „egyetlen előítélet”-nek pedig, akár a „megismerés szögesdrótjaként” (Csepeli 1986), etnocentrizmusként, akár pedig általános karaktervonásként, rigiditásként, a külscsoportokkal szembeni intoleranciaként és ellenségességgként értelmezzük, hasonló módon kellene működnie az antiszemitizmusban, a rasszizmusban, a szexizmusban és a homofóbiában. Az etnocentrizmus ugyanis a többé-kevésbé meglévő, valódi csoporthatárok mentén szerveződik, és a csoportközi előítéletességet mobilizálja. Az 1970-es évektől rohamos gyorsasággal átalakuló világ, a gazdasági és politikai globalizáció, a Szovjetunió és a kelet-európai államszocialista rendszerek összeomlása, a gazdasági válság, a nemzetállamok hanyatlása, a világméretű migráció, az erőszak eszkalációja azonban radikálisan megváltoztatta az előítéletek szerkezetét, tartalmait és irányait is. Az előítéletek többé nemcsak a partikuláris csoportidentitásokat védik, hanem olyan, univerzalizásra törekvő világképeket, ideológiákat képviselnek, amelyek az egyének fantáziáit és vágyait fejezik aziránt, hogy a csoporthatárokat és -különbségeket maguk alkossák meg, pszichés szükségleteiknek megfelelően, egy elképzelt, „ideális” világban. Az előítéletek mint „a vágy ideológiái” nem egyes nemzetre, törzsekre vagy etnikai csoportokra irányulnak, hanem „magukra a különbségek jelzéseire, az emberi létezés különböző formáira, olyan partikuláris minőségekre, amelyek számtalan csoporton belül, és csoportok között is megtalálhatók. Az az ember, aki gyűlöli mindazt, amit a »fekete« jelent, gyűlölni fogja a feketét mindenütt, ahol a valóságban megtalálja vagy elképzei őket. A szexisták gyűlölik a femininitás jeleit – nőben és férfiban egyaránt. Az antiszemitizmus virágzik Japánban, ahol nincsenek zsidók.” (Young-Bruehl 1996. 28.)

Az antiszemitizmus, a rasszizmus és a szexizmus (amelyen belül speciális helyet foglal el a homofóbia) Young-Bruehl szerint nem csupán előítélet-típusok, hanem olyan vágy-ideológiák, amelyek *speciális karaktertípusoknak* feleltethetők meg. Ezek a karaktertípusok a következők: 1. kényszeres, 2. hisztérikus, 3. narcisztikus (Young-Bruehl 1996. 200–252). A karaktertípusok Young-Bruehl szerint nem szindrómák abban az értelemben, ahogyan Adornóék értelmezték

⁵ A tekintélyelvűség fogalmának eszmetörténetéről lásd Fábíán 1999; Enyedi–Erős (szerk.) 1999.

az „autoriter személyiség” fogalmát. Szemben *A tekintélyelvű személyiség* szerzőivel, akik Freud ösztöntanából eredeztették elméletüket, Young-Bruehl forrásai a posztfreudánius teóriák, elsősorban Anna Freud elmélete az én elhárító, védekező mechanizmusairól. Hannah Arendt antiszemitizmus-felfogása és totalitarizmus-elmélete ugyancsak fontos szerepet játszik Young-Bruehl elgondolásaiban.⁶ A karaktertípusok klinikai tapasztalatból merített, de nem pszichopatológiai kategóriák: éppen ellenkezőleg, funkciójuk az, hogy az ént megvédjék a pszichés betegség fenyegetése ellen. Ennyiben a normalitás kifejeződései lehetnek az olyan társadalmakban, amelyek maguk válnak patolgikussá, mivel radikálisan felszámolják az individuum létezésének alapjait. Hannah Arendt, mint Young-Bruehl utal rá, éppen ezt ragadta meg Adolf Eichmannról és peréről szóló könyvében, hangsúlyozva a vádlott „normalitását” mint a „gonosz banalitásának” megtestesülését (Young-Bruehl 1996. 32–33).

Eichmann azonban csupán szélsőséges példája volt az obszesszív, *kényszeres karaktertípusnak*, amelynek jellemző előitélete az antiszemitizmus (vagy az annak mintájára épülő globális összeesküvés-elméletek, mint például napjainkban az iszlamofóbia). Ez a típus az idegeneknek démoni, khimérikus hatalmat tulajdonít, mindenütt világot átfonó titkos összeesküvéseket sejt, ezért az ellenséget mindenáron el kell pusztítani, nyomait is meg kell semmisíteni, hogy terjedését és fertőző hatását megakadályozhassák. Vágyott világképe a zsidóktól és más, nemzetre, fajra veszélyes spekulánsoktól és egyéb kártevőktől mentes világ. *A hisztérikus karaktertípus* jellemző előitélete a rasszizmus, amelynél az egyén a saját magában elfojtott szexuális és agresszív vágyakat vetíti ki egy másik csoportra, amelyet intellektuálisan, morálisan és biológiailag alacsonyabb rendűnek tart. Vágyott világa az olyan világ, amelyben mindenki a helyén van, nincs keveredés a „fajok” között, a hierarchiát szigorúan betartják (apartheid). *A narcisztikus karaktertípusra* jellemző előítélet a szexizmus és a homofóbia, amelynél az egyén a saját test- és énhatárait próbálja megvédeni az összeolvadástól, abszolutizálva a másik nemtől vagy a hasonló nemű, de másfajta szexualitással rendelkezőktől való testi és lelki különbözőségét. A szexisták által elképzelt, vágyott világban a biológiai alapú nemi hovatartozást, a szexuális különbségeket és a patriarchális rendet számukra semmiféle „gender-identitás” nem írhatja felül.

A Young-Bruehl által felvázolt karaktertípusok – mint ő maga is hangsúlyozza – Max Weber-i értelemben ideáltípusok, „tisztán” sohasem találhatók meg a valóságban. Létezésük hagyományos empirikus módszerekkel aligha volna igazolható, oly módon, ahogyan azzal Adornóék kísérleteztek annak idején az F-skála mint általános mérőeszköz, személyiség- és attitűdskálák kidolgozása és a mért eredmények statisztikai feldolgozása révén. Heurisztikus értékük azonban szembetűnő: Young-Bruehl karaktertípusai jól megvilágíthatják, az empirikus kutatások számára is tanulságos módon, az olyan, napjainkban különösen

⁶ Young-Bruehl Hannah Arendt és Anna Freud életrajzírója volt (1982, 1988).

felpörgetett előítéletek hátterét, mint például a migránsellenesség. A „menekültválságban” és a hozzá kapcsolódó közvélemény-reakciókban, politikai és propagandakampányokban, média-reprezentációkban jól felismerhetjük mind a kényszeresség, mind pedig a hisztéria és a nárcizmus jegyeit. A migráció, a menekültek tömeges megjelenése mindenekelőtt a *kényszeres* előítéleteket mozgósítja: számukra úgy jelenik meg, mint szervezett akció, titkos összeesküvés, amelynek célja az európai civilizáció, a keresztény nemzetek és kultúrák lerombolása, ezért minden eszközzel távol kell tartani a bevándorlók és menekültek egyre növekvő tömegét. A migránsok helyét a világban a *hisztérikussá* fokozódó rasszista előítéletek jelölik ki, a *narcisztikus* előítéletek pedig a tisztatlanságtól, fertőzéstől és behatolástól való félelemhez, a migránsoknak tulajdonított fenyegető szexualitáshoz, a férfiak erőszakosságához és a nők „túlfűtött” szexualitáshoz kapcsolódnak.

HALLGATÓLAGOS TÁRSADALMI KONSZENZUS

Ez azonban csak egy lehetséges továbbgondolása a Young-Bruehl által javasolt karaktertípusok alkalmazhatóságának. Young-Bruehl 1996-os könyve mindenképpen fontos hozzájárulás volt ahhoz a vitához, amely *A tekintélyelvű személyiség* 1950-es megjelenése óta folyik társadalomkutatók, szociológusok, szociálpszichológusok, klinikai pszichológusok között az előítéletek egyéni és társadalmi gyökereiről, mérhetőségekről, nem utolsósorban pedig „gyógyításukról”, az ellenük való harcról. Úgy tűnik, hogy az előítéletek mint „a vágy ideológiái” az álhírek és „poszt-igazságok” mai világában még erőteljesebben jelen vannak mindennapjainkban, ezért megszüntetésük vagy csökkentésük feltétele éppen az őket övező csendes társadalmi konszenzus megtörése volna. Ez az a konszenzus, amely, mint a „menekültválságról” szóló könyvében Slavoj Žižek (2016) fejtegeti, fenntartja és reprodukálja a rendszert, de – mint a lacani *objet petit a*, a vágy tárgya és oka – túl van a realitáson, szimbolizálhatatlan, hozzáférhetetlen, magán a rendszeren belül nem lehet róla beszélni. A szimbolikus rendszer szövedéke azonban „mindig fölfeslik valahol”, ilyenkor derül ki, hogy a „király meztelen”, és mindannyian illúziók, megvesztegetések, ideológiai csapdák áldozatai vagyunk.

A norvég filozófus, Lene Auestad *Respect, Plurality, and Prejudice* című könyve (2015) Young-Bruehl elméletét kritikusan továbbgondolva ismét a pszichoanalízishez, ezúttal a trauma-elmülethez fordulva próbálja megvilágítani, hogy az előítélet mint hallgatólagos társadalmi konszenzus hogyan nyer megerősítést a tudattalan folyamatokban, már a kora gyermekkortól kezdve. Auestad könyvének fókuszában nem az előítéletek durva, verbális vagy fizikai erőszakban megtestesülő, a közvéleményt és a médiát is gyakran foglalkoztató esetei állnak, hanem az implicit, megszokott, hagyományos, gyakran tudattalan megnyilvánulások,

amelyek szinte sohasem jutnak felszínre. Vizsgálódása nem elsősorban a kifejlett előítélet-rendszerek (antiszemitizmus, homofóbia stb.) politikai és ideológiai elemzését célozza, hanem az előítélettel sújtott személy szubjektivitásának fenomenológiai megközelítéséből indul ki. E szubjektivitas törések, hasítások és hiányok mentén bontakozik ki, elsősorban traumatikus élmények és tapasztalatok nyomán. Auestad a pszichoszociális traumát, amelyet az előítélettel való találkozás jelent az egyén számára, egy „háromfázisú trauma-elmélettel” világítja meg, elsősorban Bálint Mihály, az Angliába emigrált magyar pszichoanalitikus, valamint Sigmund Freud és Ferenczi Sándor munkái nyomán. Az első fázisban a gyermek szoros függőségben, szimbiózisban van a szülőkkel, a tökéletes „ősbizalom” állapotában. A második fázisban ez a bizalom valamilyen külső, szándékos vagy nem szándékos, izgató, fájdalmas vagy félelmetes esemény következtében megrendül, elvész. A trauma valójában a harmadik fázisban bontakozik ki, amikor a gyermek a felnőtthez fordul vigasztalásért, szeretetért, megértésért, ám többnyire olyasfajta válaszokat kap, hogy „hiszen nem történt semmi, katonadolog”. Auestad szerint a felnőtt világnak ez a reakciója analóg azzal, ahogyan egy rasszista, egy homofób vagy egy antiszemita szólhat előítélete „célpontjához”: „Ön félreért engem, nem így gondoltam, nem akartam megbántani. Ön túl érzékeny..., stb.” Ebben a szituációban a „beszélő” megerősíti a saját szubjektivitását, ugyanakkor megsemmisíti, érvényteleníti a másikat, a „célpontját”. A külső, „harmadik fél”, aki látszólag az objektív megfigyelő semleges pozíciójában van, a „beszélővel” egyetértve és tagadva az eseményt, beteljesíti a traumatikus folyamatot, és megfosztja azt realitásától. Auestad számára a „háromfázisú trauma-elmélet” természetesen csupán kiindulópont, amely jól modellálja, hogy a hallgatolagos konszenzus, a traumatizáció nem tudomásul vétele vagy tagadása hogyan működik azokban a társadalmi helyzetekben, amelyeket a hatalmi viszonyok egyenlőtlen megoszlása jellemez. A kérdések és témák persze nyitottak, és sok érdekes kérdést vetnek fel a pszichoanalízis, a filozófia és az etika számára is, különös tekintettel a gyűlöletbeszéd és a „politikailag korrekt” beszéd problémájára, amellyel Auestad ugyancsak foglalkozik könyvében. Young-Bruehl és Auestad pszichoanalitikus ihletettségű, filozófiailag is elmélyült munkái mindenesetre az előítéletek vizsgálata számára olyan perspektívákat nyújtanak, amelyek messze túlmutatnak a klasszikus előítélet-kutatások, az Allport és Adorno művei által kijelölt irányokon.

IRODALOM

- Adorno, Theodor W. – Frenkel-Brunswik, Else – Levinson, Daniel J. – Nevitt Sanford, R. 1950. *The Authoritarian Personality*. New York, Harper and Row.
- Allport, Gordon W. 1977. *Az előítélet*. Budapest, Gondolat.
- Auestad, Lene 2015. *Respect, Plurality, and Prejudice. A Psychoanalytical and Philosophical Enquiry into the Dynamics of Social Exclusion and Discrimination*. London, Karnac.

- Csepeli György 1986. A megismerés szögesdróttjai: az előítélet. In uő: *A hétköznapi élet anatómiája*. Budapest, Kossuth. 75–81.
- Dencső Blanka – Sik Endre 1997. Adalékok az előítéletesség mértékének és okainak megismeréséhez a mai Magyarországon. *Educatio*. 16/1. 50–66.
- Enyedi Zsolt – Erős Ferenc (szerk.) 1999. *Authoritarianism and Prejudice. Central European Perspectives*. Budapest, Osiris.
- Erős Ferenc 2005. Az előítélet-kutatás dilemmái. In Szalai Júlia – Neményi Mária (szerk.): *Kisebbségek kisebbsége – A magyarországi cigányok emberi és politikai jogai*. Budapest, Új Mandátum. 353–374.
- Erős Ferenc 2007. Irányok és tendenciák az előítéletek kutatásában. *Educatio*. 6/1. 3–9.
- Erős Ferenc – Fábián Zoltán 1999. Az etnikai előítéletek kialakulásáról: tekintélyelvűség és szociális környezet. *Educatio*. 8/2. 233–247.
- Erős Ferenc – Fábián Zoltán 2005. Cigányellenesség Magyarországon. Egy 2002-es kutatás eredményei. In Tamás Pál – Erőss Gábor – Tibori Tímea (szerk.): *Nemzetfelfogások. Kisebbség – többség*. Budapest, Új Mandátum – MTA SZKI. 204–211.
- Erőss Gábor – Gárdos Judit 2007. Az előítélet-kutatások bírálatához. *Educatio*. 16/1. 17–37.
- Fábián Zoltán 1999. *Tekintélyelvűség és előítéletek*. Budapest, Új Mandátum.
- Fromm, Erich 1932. Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie. *Zeitschrift für Sozialforschung*. Bd. 1. 253–277.
- Kovács András 1999. Antiszemizmus Magyarországon az 1990-es években. In Kovács András (szerk.): *A modern antiszemizmus*. Budapest, Új Mandátum. 395–418.
- Kovács András 2007. Lehet-e előítélet az előítélet? *Educatio*. 16/1. 10–16.
- Ludassy Mária 1999. *Elhiszem, mert észszerű. Tanulmányok az angol és francia felvilágosodás koráról*. Budapest, Osiris.
- Sumner, William G. 1978. *Népszokások: Szokások, erkölcsök, viselkedésmódok szociológiai jelentősége*. Budapest, Gondolat.
- Tajfel, Henri 1980. Az előítélet gyökerei: néhány megismeréssel kapcsolatos tényező. In Csepeli György (szerk.): *Előítéletek és csoportközi viszonyok*. Budapest, Közgazdasági és Jogi Kiadó. 40–69.
- Young-Bruehl, Elisabeth 1982. *Hannah Arendt: For the Love of the Word*. New Haven, Yale University Press.
- Young-Bruehl, Elisabeth 1988. *Anna Freud: A Biography*. New Haven, Yale University Press.
- Young-Bruehl, Elisabeth 1996. *The Anatomy of Prejudices*. Cambridge/MA, Harvard University Press.
- Young-Bruehl, Elisabeth 2007. A Brief History of Prejudice Studies. In Henry Parens *et al.* (szerk.): *The Future of Prejudice. Psychoanalysis and the Prevention of Prejudice*. Latham/MD, Rowman and Littlefield.
- Žižek, Slavoj 2016. *Against the Double Blackmail. Refugees, Terror and Other Troubles with Neighbours*. London, Allen Lane.

Előítélet a késő modernitásban

Az előítélet mint filozófiai probléma kettős kötődésű. Az episztemológia perspektívájából az előítélet a megismerés nélkülözhetetlen eleme, hiszen a valóság konstrukciója során szükségszerűen „előstruktúrákra” (Gadamer 1984), sémákra és idealizációkra támaszkodunk (Schütz 1974). A morálfilozófia szemszögéből az előítélet veszélyként jelenik meg: amennyiben valamilyen általános kategória alá soroljuk be a másikat, úgy egyúttal potenciálisan eldologiasítjuk, felszámolva „önmagába vett cél” jellegét (Habermas 2001). Az – egyszerre elkerülhetetlen és potenciálisan amorális – előítélet problémahorizontját ennek megfelelően nem az a kérdés határozza meg, hogy miként eliminálható, hanem az, hogy miként kezelhetők a vele összefüggő morális veszélyek. Ebből a szempontból egyaránt meghatározó az, hogy adott cselekvő tudatában van-e általában az előítéletek mibenlétének, hozzáfér-e saját előítéleteihez, és miként viszonyul hozzájuk.

Történeti értelemben az előítélet mint probléma elválaszthatatlan a modernitástól. A tradicionális társadalmi formációkban az előítéletek jelentősége korlátozottnak tekinthető: minthogy az életvilág elsősorban „közösségi” keretek között szerveződik (Tönnies 2004), így az „idegentapasztalatok” (Schütz 1984) esélye csekély. Ebben a konstellációban a mások elsősorban egyediségükben megismert cselekvők – így a hozzájuk való viszonyt nem előítéletek szervezik, hanem személyes interakcióban születő partikuláris tudás. Abból fakadóan, hogy a „mi-kapcsolatok” dominanciája miatt az előítéleteknek nincs tere a személyközi viszonyok szférájában, eldologiasító potenciáljukból fakadó morális tétjük is háttérbe szorul. A modernizáció következtében azonban ez a képlet gyökeresen átalakul. Ahogy az életvilág egyre kevésbé közösségi keretek között szerveződik (Durkheim 2001), úgy válik elemi tapasztalattá a valóságot eltérően megélő idegen, akihez – minthogy közvetlenül nem értik meg egymást – leginkább az előítéletek sémáin keresztül tud kapcsolódni a cselekvő. E tapasztalat általánossá válásával az előítéletekből fakadó problémák is kézzelfoghatóak lesznek: ahogy az idegen megszűnik interakciók sorozatában kiismerhető másik lenni, úgy a hozzá való viszonyban is zárójelbe kerül a kölcsönös megértés és az emberi méltóság elismerésének lehetősége, átadva helyét egy olyan eldologia-

sító, stratégiai viszonyulásnak, mely magában rejti a dehumanizálás veszélyét (Habermas 2001).

Ezen amorális cselekvőperspektívából fakadó pusztító potenciál a 20. századi totalitárius rendszerek létrejöttével aktualizálódott, majd a holokausz történelmi kataklizmájában teljesedett ki. Ugyanakkor korántsem sorolható a múlt letűnt jelenségei közé: a dehumanizáló előítéletek mind a mai napig társadalmi konfliktusok kitüntetett dimenziójának tekinthetők. Ez magyarázza, hogy a – Frankfurti Iskolához köthető – első filozófiai igényű reflexiók a modernitás kontextusában, annak patológiájaként próbálták értelmezni a jelenséget. Ezek a diagnózisok a kapitalista termelési viszonyok által meghatározott strukturális pozíciók, valamint a családon belüli szocializációs klíma segítségével próbálták magyarázni, hogy miért válik valaki fogékonnyá a morális értelemben aggályos előítéletekre (Horkheimer *et al.* 1936; Adorno *et al.* 1950). Ezek az elemzések napjaink kutatói számára abban az értelemben tekinthetők iránymutatónak, hogy világossá teszik: az, hogy az előítéletek veszélyessé válnak-e, végső soron egy komplex társadalmi-gazdasági konstelláció függvénye. Az előítéletekből fakadó társadalmi patológiák ebben az értelemben elválaszthatatlanok a modernitás paradox fejlődési tendenciáitól.

E történeti szituációból következik ugyanakkor az is, hogy az előítélet működési feltételei folyamatosan változnak. Ennek megfelelően az előítélet értelmezése folyamatos aktualizálást igényel: a modernitás aktuális tendenciái felől időről időre újra kell gondolni, hogy milyen új formái jönnek létre, és azoknak milyen tágabb következményei vannak.¹ Az alábbi tanulmány erre a feladatra vállalkozik: a „késő modernitás” kritikai elméletei felől azt a kérdést járja körbe, hogy a különböző logika szerint szerveződő társadalmi terekben milyen lehetőségfeltételek jellemzik az előítéletek működését. A modernitás klasszikus és kései szakasza közti határ megvonása a reflexivitás radikalizálódására utal. Miközben a klasszikus modernitásban a tudományos ismeretek a vallási-tradicionális valóságértelmezés meghaladására törekedtek, egyúttal – a megkérdőjelezhetetlen „szakértői tudás” formájában – maguk is létrehoztak egy hatalmi pozíciót implikáló diszkurzív teret (Foucault 2004), ami tekintélyi alapon nyugvó hagyományként kezdett működni. A késő modernitás ideáltipikus cselekvőperspektívája e szakértői tudáson alapuló hatalmi komplexum tradíciókritikáján alapul: ahogy a tudományos ismeretek megszűnnek evidensek lenni, úgy elfogadásuk egyéni mérlegeléshez kötődik (Giddens 1990). Ebben az értelemben beszélhetünk a modernitás „reflexív” szakaszáról, melyben a valóság autonóm értelmezése nem egyszerűen egy a korábbiaknál nagyobb eséllyel, ám véletlen-

¹ Fontos hangsúlyozni, hogy az előítéletek új formáinak megjelenése korántsem jár együtt a régi formák eltűnésével (Sik 2015a). Sokkal inkább azt lehet mondani, hogy ezek vagy párhuzamos társadalmi terekben, vagy egymással interakcióba lépve működnek.

szerűen bekövetkező jelenség, hanem egy a társadalom strukturális sajátosságai-
ból fakadó kényszer (Beck 2003).

E változások alapvető szinten érintik az előítéletek működési feltételeit is. Miközben a reflexív modernitás tendenciái által kevésbé érintett társadalmi ter-
ekben az előítéletek továbbra is klasszikus irreflektív formájukban figyelhe-
tők meg, sokak számára megszűnnek megváltoztathatatlan adottságok lenni. Az,
hogy az előítéletek működése társadalmi diskurzusok tárgyává válik és morális
tétje széles rétegek számára lesz ismert, egyúttal azt is magával vonja, hogy e
cselekvők választási helyzetbe kényszerülnek: szembenézhetnek saját előíté-
leteikkel vagy elfordulhatnak tőlük. Azáltal, hogy esetükben az előítéletekre
történő reflexió normatív elvárássá válik, a hozzájuk való viszonyulás kontingens
lesz – egyaránt magába foglalva adekvát kezelésük mellett a túlkapások külön-
böző formáinak lehetőségét. A tanulmány célja ennek a konstellációnak a feltér-
képezése, vagyis a késő modernitásbeli „előítéletes ész kritikája”.

Első lépésben arra teszek kísérletet, hogy az előítélet klasszikus tudatfilozófi-
ai modellje helyett egy olyan hálózati fogalmat dolgozzak ki, ami lehetőséget kí-
nál a jelenség különböző integrációs logikák által szervezett társadalmi terekben
történő értelmezésre. Ehhez a késő modernitás kritikai társadalomelméleteinek
hálózati szintézisére támaszkodom, melyben Bourdieu, Giddens, Habermas,
Honneth és Lash társadalomelméleteit Latour és White hálózatelméletei se-
gítségével kapcsolom egymáshoz (Sik 2012, 2015, 2017). Második lépésben a
hálózati keretek között újraértelmezett előítéletekhez való viszonyulás külön-
böző formáit tekintem át. A hálózati torzulás és a szenvedés tapasztalatai köz-
ti dinamikából kiindulva megkülönböztethető az előítélet „dogmatikus” (ami-
kor egy hálózati konfigurációt annak ellenére tekintenek torzultnak, hogy ezt a
szenvedés tapasztalata alátámasztaná), „idealizáló” (amikor egy torzult hálózati
konfigurációt a szenvedés tapasztalata ellenére sem tekintenek torzultnak) és
„adekvát” formája (amikor a torzult hálózatok azonosításának kizárólagos alapja
a szenvedés tapasztalata). Ezek különböző integrációs viszonyok között azono-
sítható formái együttesen jellemzik egy adott társadalmi konstelláció előítéle-
tességét. A harmadik szakaszban, e modellre alapozva, arra teszek kísérletet,
hogy ebben az átfogó modellben írjam le a dogmatikus és idealizáló előítélet
létrejöttének és – egy adekvát forma irányába történő – meghaladásának a le-
hetőségét.

AZ ELŐÍTÉLET HÁLÓZATI MODELLJE

Az előítéletek problematikája a 20. század második felében a szociálpszicholó-
giai és szociológiai kutatások egyik központi témájává vált. Ennek megfelelően
modelljei is elsősorban ezen empirikus tudományok kontextusában formáló-
d-
tak. Allport mára klasszikussá vált definíciója szerint az előítélet „hibás és rugal-

matlan általánosításon alapuló ellenszenv, ami megmaradhat az érzések szintjén vagy kifejezésre juthat tettekben, továbbá irányulhat egy-egy csoport egésze, vagy egyetlen személy ellen is, azon az alapon, hogy az illető a szóban forgó csoport tagja” (Allport 1999. 38). E megközelítést „tudatfilozófiainak” nevezhetjük abban az értelemben, hogy az előítéletet a szubjektum egy inherens attribútumának tekinti. Az előítélet nem más, mint az egyéni tudatban születő – affektív és kognitív elemeket egyaránt tartalmazó – konstrukció, mely meghatározza a – világ egy entitásaként felfogott – másikhoz vagy mások egy csoportjához rendelt jelentéseket. A definíció szerint ezen értelemtulajdonítás további sajátossága egyrészt a negatív „hangoltság”: a valóság egy olyan interpretációja, melyben a másik vagy mások egy csoportja nem kívánatos interakciós partnerként mutatkozik meg. Másrészt az értelemtulajdonítás megalapozatlan jellege: az előítélet az empirikus tapasztalatoktól függetlenül kerül fenntartásra, akár az interpretáció irracionális, téves jellege ellenére is. Ez utóbbi sajátosságból fakadóan az előítéletek különösen nehezen változtathatók meg: minthogy az életvilág újratermelésének „pragmatikus logikájától” (Schütz 1974) el vannak oldódva, ezért esetükben a cselekvések megakadása nem implicálja a természetest felváltó reflektív beállítódás megjelenését, más szóval a felülvizsgálat lehetőségét.

E tudatfilozófiai megközelítéssel szemben – elsősorban Habermas nyomán – kísérletet tehetünk az előítéletek interszubjektív koncepciójának felvázolására is. A valóság értelmezése ugyanis nem csupán az egyéni tudaton belül zajlik, hanem legalább annyira a cselekvéskoordinációs funkciót betöltő nyelvi interakciók sorozatában is. Ahogy azt a kései Wittgenstein részletesen bemutatja, a világra vonatkozó jelentések elválaszthatatlanok azokról az interakciós folyamatokról, melyekben szüntelenül egymáshoz igazítják őket a nyelvhasználók (Wittgenstein 1992). Habermas erre alapozva érvel úgy, hogy maguk az életvilág struktúrái is az őket fenntartó kommunikatív folyamatok felől érthetők meg (Habermas 2011). Az előítéletek ebben a keretben a kölcsönös megértésre törekvő kommunikáció torzulására vezethetők vissza: olyan dogmatikus jelentéshasználatra utalnak, melyben a beszédaktusok érvényességi igényét annak ellenére fenntartják a cselekvők, hogy azokat nem támasztják alá érvekkel. Ebből a perspektívából az előítélet negatív hangoltsága nem más, mint a másik olyasvalakiként való felismerése, akivel a cselekvő nem törekszik kölcsönös megértésre (Habermas 2001). Ez praktikusán azt jelenti, hogy nem ismeri el az érvényességi igények kritikájához való jogát, illetve nem kíváncsi érvényességi igényei igazolására. E kontextusban az előítélet megalapozatlansága az uralommentes vitában rejlő racionalitáspotenciál kiaknáztatatlanságból fakad: minthogy nem törekszenek kölcsönös megértésre a felek, az adott helyzetben hozzáférhető „legjobb érv” megtalálására sincs mód. Ahogy a dogmatikus jelentéshasználat megtöri a beszédaktusok rendjét, egyúttal el is szabotálja az életvilág megújítását: a másik megértésének hiányában a kényszeres önisméltás válik kizárólagossá, aminek következtében az előítéletek konzerválódnak.

Miközben Habermas segítségével rámutathatunk arra, hogy miként haladható meg az előítélet szubjektumfilozófiai koncepciója, kizárólag az ő megközelítésére támaszkodva korántsem aknázhatók ki maradéktalanul az abból fakadó lehetőségek, hogy az előítéleteket ne csupán szubsztantív szinten (vö. előítélet mint a szubjektív valóságértelmezés beszűkülése), hanem formális szinten is (vö. előítélet mint az interszubjektivitás morális torzulása) az interakciók szerkezetében horgonyozzuk le. Ahhoz, hogy egy ilyen lépést megtehessünk, azt kell áttekintenünk, hogy a kommunikatív cselekvés mellett milyen további cselekvéskoordinációs logikák által keretezett interakciókban termelődik újra a valóság közös értelmi horizontja. Ebből a szempontból egy tág értelemben vett hálózatelméleti megközelítés kínál kapcsolódási pontokat. Míg a társadalomelméletek „nyelvi fordulata” abból a belátásból indult ki, hogy a társas cselekvések fenomenológiai horizontja az egyes cselekvők tudata helyett elsősorban a beszédaktusok sorozatában formálódik, addig a hálózatelméletek abból indulnak ki, hogy bármiféle előzetes elköteleződés a közös valóság konstrukciójának módjával kapcsolatban indokolatlan.

Harrison White szerint minden társas cselekvéshelyzet felfogható hálózatként abban az értelemben, hogy az abban résztvevő cselekvők lokális összekapcsolódásaként jön létre, majd – a más konfigurációhoz való hozzákapcsolódással párhuzamos – lekapcsolódással ér véget. Adott hálózat működését az egymással kapcsolatban állók aktuális kontrollküzdelsei határozzák meg, kijelölve egyúttal a csomópontokként felfogott cselekvők hálózati identitását is. Ezen értelmezés mögött elsősorban az a szándék bújkol meg, hogy a társas cselekvéshelyzetekre ne úgy gondoljunk, mint valamilyen általános érvényességű, absztrakt integrációs logika kifejeződésére, hanem mint nyitott struktúrára, melynek szerveződése az aktuálisan bevonódott aktorok kölcsönhatásának függvénye. A hálózat ebben az értelemben tekinthető egy a társadalmassulás alternatív elképzeléseihez (vö. „közösség és társadalom” vagy „mechanikus és organikus szolidaritás”) képest sokkal flexibilisebb modellnek: nem csupán tartalmi szinten nem posztulálja ugyanis a társulás szerveződésének alapjait, de formális szinten is meghagyja a lehetőségét annak, hogy az előzetes elméleti keretben kidolgozott típusok helyett, akár cselekvéshelyzetenként változó koordinációs logikán alapuló mechanizmusokat azonosítsunk (White 2008).

Ebben a megközelítésben egyrészt a szubjektum megszűnik kitüntetett értelmezési pont lenni, amennyiben az előítéletek nem benne vannak lehorgonyozva, hanem adott hálózati konfigurációhoz kötődnek. Másrészt a kommunikatív cselekvés sem tekinthető többé kitüntetett mechanizmusnak, amennyiben az előítéletek kifejeződése alternatív integrációs logikák által meghatározott területeken akár nem-nyelvi felületeken is megtörténhet. Noha a hálózatelméletek rámutatnak a különböző társadalomelméletek kötöttségére és lehetőséget kínálnak annak meghaladására, elméleti kidolgozottságukat tekintve messze elmaradnak a dekonstruált modellektől, amennyiben nem dolgozzák ki a lehetséges

kapcsolódások ideáltípusait. Ilyenformán a meghaladni kívánt társadalomelméletek általi kiegészítésre szorulnak: az utóbbiak által azonosított cselekvéskoordinációs mechanizmusokat különböző morfológiai és hálózati dinamikával jellemezhető konstellációkként újraértelmezve nyílik lehetőség az – episztemológiai előfeltevéseik különbségéből fakadóan többnyire inkommenzurábilisnak tekintett – társadalomelméletek szintézisére (Sik 2012, 2017).

Ebből a szempontból az alábbiakban Bourdieu, Giddens, Habermas, Honneth és Lash elméleteiben felbukkanó kategóriákat tekintem át, különbséget téve a cselekvéskoordináció nem tudatosuló motivációk (preintencionális), szándékok (intencionális) és a nem szándékolt következmények eredményeként születő kényszerstruktúrák (posztintencionális) szintjei között. Bourdieu társadalomképe az egyenlőtlenségek rejtett újratermelődését állítja középpontba. A társas cselekvéshelyzeteket ebben a megközelítésben a materiális és szimbolikus tőkékért folytatott harc határozza meg (Bourdieu 2002). A különböző tőkék autonóm célokkal és szabályokkal jellemezhető cselekvési tereket jelölnek ki (mezők). Az ezeken belül elfoglalt pozíció kitapasztalása az érvényesülés különböző diszpozicionális stratégiáit határozza meg (habitus). A küzdelmeket keretező közös értelmezések pedig – természetes különbségekre vezetve vissza őket – legitimálják a társadalmi egyenlőtlenségeket (illúzió). Giddens társadalomképe a reflexió különböző formáit állítja középpontba. Megközelítése szerint a társas cselekvéshelyzetekben a strukturális kényszerek mellett megjelenik az egyének és intézmények által kínált – különböző szakértői diskurzusokon alapuló – alternatívák mérlegelésének formáját öltő kockázatmenedzselés. Ennek megfelelően különbséget tehetünk azon cselekvéshelyzetek között, melyeket a reflexió szervezeti (reflexív intézmény) és individuális (kognitív reflexivitás) formája, illetve – nem tudatosuló motivációk okán – annak hiánya (rutinok) jellemez. Előbbiek felelősek a fokozódó bizonytalanság adaptív kezeléséért, utóbbi pedig az ontológiai biztonságérzet, más szóval a világban való otthonosság fenntartásáért (Giddens 1986, 1991).

Habermas társadalomképe a nyelvi és mediatizált kommunikáción alapul. Duális modellje szerint a társas cselekvéshelyzeteket egyrészt a valóság evidensnek tekintett közös értelmezése (életvilág) és az ezt folyamatosan megújító és fenntartó nyelvi interakciók (kommunikatív cselekvés), valamint az ezektől független, lokális relációkon átívelő mediatizált kommunikáció (alrendszer) határozza meg. Előbbiek felelősek a közösségek és a személyközi viszonyok menedzseléséért, utóbbiak pedig a társadalom minél hatékonyabb makrointegrációjáért (Habermas 2011). Honneth megközelítése szerint a társulások kötőerejének az elismerés különböző dimenziói tekinthetők. Ezek leginkább partikuláris formája az egyéni kvalitások konkrét másik általi elfogadása (szeretet). Ennek ellenpontja az univerzális forma, ami az általános emberi mivolt társadalom egésze általi tisztelete (jogi elismerés). A kettő sajátos keverékeként értelmezhető az egyéni életforma, illetve teljesítmény társadalom egésze általi megbecsülése

(szolidaritás). Ahogy a különböző társas cselekvéshelyzetekben az egyén igyekszik a többiek pozitív visszajelzését kivívni, ezek közül egy vagy több is szerepet játszhat (Honneth 2013). Lash társadalomképe a potenciálisan eldologiasító instrumentális racionalitás és az annak ellenálló autonómia feszültségén alapul (Lash 1999, 2002). Az előbbi egyaránt kifejeződik a társadalmi integráció materiális struktúráiban (épített-technikai környezet) vagy az értelemtulajdonítás narratív kereteit felülíró tömegmédiумokban (információs társadalom). Az utóbbi pedig mindazon cselekvéshelyzetekben, melyek lehetőséget kínálnak a társaktól való függetlenedésre, és a személyes identitás konstrukciójára (esztétikai reflexivitás).

Az alábbi táblázat ezeket a hálózati típusokat foglalja össze:

1. táblázat. A kortárs kritikai elméletek alapján azonosított hálózattípusok (Sik 2017)

	<i>preintencionális</i>	<i>intencionális</i>	<i>posztintencionális</i>
egyenlőtlenségi hálózatok	inkorporált stratégia- ák versengési disz- ciplínája (habitus)	naturalizált hierarchiák stílusa (illúzió)	szimbolikus és materiá- lis tőke kontrollrezsime (mező)
reflexív hálózatok	repetitív diszciplína (rutin)	szakértői tudások alap- ján történő kockázat- becslés stílusa (kognitív reflexivitás)	szakértői tudáson alapu- ló, interaktív kontroll- rezsime (reflexív intéz- mény)
kommunikációs hálózatok	kollektív emlékezet sematizáló történe- tei (életvilág)	kölcsönös megértésre törekvő interakció stílu- sa (kommunikatív cse- lekvés)	médiумok által szerve- ződő kontrollrezsime (al- rendszer)
elismerési hálózatok	kölcsönös feltáru- kozás és bizalom diszciplínája (szere- tet)	teljesítmény és életfor- ma értékelésének stílu- sa (megbecsülés)	egyenlő eljáráson alapu- ló kontrollrezsime (jogi elismerés)
technikai hálózatok	ingerek áramlásának diszciplínája (infor- máció)	autonóm értelemkép- ződés stílusa (esztétikai reflexivitás)	materiális mediátorok (technikai-tárgyi kör- nyezet)

Az előítélet hálózati modellje e különböző cselekvéskoordinációs logikák alapján szerveződő konstellációk perspektívájából válik megragadhatóvá. Ahelyett, hogy a szubjektum vagy a nyelvi kommunikáció inherens tulajdonságaként kerülnének meghatározásra, az előítéletek a különböző integrációs logikájú hálózatok egy potenciális attribútumaként értelmezhetők. Az előítélet nem egyszerűen a tudat egy értékelése vagy a beszédaktusok morális bázisának a beszűkülése, hanem a kapcsolódások dinamikájának torzulása. Ilyenformán nem a cselekvéshelyzeteken átívelő „személyiségben” vagy „kommunikatív kompetenciában” lokalizálható, hanem a különböző integrációs logikákhoz igazodó „kapcsolódások és blokkolódások” szintjén. A kérdés ezen a ponton az, hogy a hálózatok létrejöttének és szétbomlásának szüntelen folyamatában miként

ragadható meg az előítélet felbukkanása, más szóval a kapcsolódások milyen dinamikája tekinthető előítéletesnek.

Ahogy az Allport klasszikus definíciójából kiderül, az előítélet megragadásához egyrészt valamilyen negatív viszonyulás geneziséét kell megmagyaráznunk, másrészt azt kell megértenünk, hogy ez a reláció miként válik függetlenné a valóságkonstrukció pragmatikus folyamatától. A hálózatok vonatkozásában a negatív viszonyulás a hálózatot alkotó kötésekre vonatkozik. Amennyiben ezek diszfunkcionálisak, vagyis a cselekvőt akadályozzák céljai elérésében, úgy potenciálisan szenvedéstapasztalatokat szülnek.² A diszfunkciók és a velük összefüggő szenvedés differenciált leírásához a hálózati modell alapjául szolgáló kritikai elméletek kínálnak szempontokat. Bourdieu szerint a rejtett egyenlőtlenségek egyenlőtlen versenyhelyzetet eredményezve, korlátozzák a tőkefelhalmozásban a cselekvőket, aminek következtében az igazságtalanságból fakadó morális felháborodás tapasztalata jelenhet meg. Giddens szerint a reflexivitáshoz szükséges kompetenciák és a hozzáférhető szakértői források hiánya egyaránt korlátozza az ontológiai bizonytalanságok és kockázatok menedzselését, amiből a bizonytalanság és értelemvesztés tapasztalata fakadhat. Habermas szerint az interakciók morális bázisának torzulása korlátozza a valóság közös értelmezését, amit a méltóság és kompetencia elvitatásaként élhet meg az egyén. Honneth szerint az elismerés különböző formáinak megvonása korlátozza az autonómiát, potenciálisan az önbizalom és önbecsülés hiányának tapasztalatát implikálva. Lash esetében az instrumentális racionalitást kifejező intézményi és technikai környezet az annak kereteitől való eltérést akadályozza meg, ami az emberi mivolttól való elidegenedés tapasztalatához vezethet.

A szenvedéstapasztalatok (morális felháborodás, ontológiai bizonytalanság, méltóság és kompetencia elvitatása, önbizalom és önbecsülés hiánya, elidegenedés) és a hálózati zavarok (rejtett egyenlőtlenségek, reflexió korlátozása, kommunikatív cselekvés torzítása, elismerés megvonása, technikai eldologiasítás) alternatív dimenzióinak megkülönböztetését követően lehetőség nyílik az előítélet hálózati fogalmának definiálására. A diszfunkciók anticipációja akkor függetlenedik a valóságkonstrukció pragmatikus folyamatától, ha a hálózati zavarok és a szenvedéstapasztalatok közti hozzárendelési viszony felborul. Ez egyaránt bekövetkezhet úgy, hogy a szenvedéstapasztalat nélkül is diszfunkcionálisnak tekintik a hálózat tagjai az őket összekapcsoló kötések, vagy úgy, hogy a szenvedéstapasztalat ellenére sem tekintik annak. Különbözőképpen bár, de mindkét esetben torzul a kapcsolódások és blokkolódások dinamikája: ahelyett hogy a cselekvéshelyzetekben átélt benyomások alapján újra és újra értelmet adnának a kapcsolódásoknak, az empirikus interakciókkal kölcsönhatásban nem álló előzetes várakozási horizont kizárólagossá válik.

² Ehhez a kérdéshez részletesebben lásd Sik 2015b, 2016a, 2016b.

Azokban az esetekben, amikor a szenvedés tényleges tapasztalata nélkül is torzultként kezelik az egymáshoz kapcsoló kötéseket, a hálózaton belül feszültség keletkezik. A kapcsolódó felek önmagukra nézve fenyegetőként érzélik a többieket, anélkül ugyanakkor, hogy ezt az ártalomokozás tényleges tapasztalata visszaigazolná. Az előítélet ilyen értelemben „dogmatikus” formájának potenciális következménye a kapcsolódások hierarchiájának megváltoztatására tett kísérlet (dominanciaharc), a lekapcsolódás, illetve a hasonló logikájú kötések átalakulása (a torzulás anticipálásának a lokális hálózaton túli általánosítása). Azokban az esetekben, amikor a hálózati konfiguráción belül a zavarokból fakadó tapasztalatok elfojtása figyelhető meg, „idealizáló” előítéletről beszélhetünk. Amennyiben a kapcsolódó felek annak ellenére sem hajlandók diszfunkcionálisként tekinteni az őket összekapcsoló kötésekre, hogy azok rájuk nézve ártalmasak, úgy a szenvedésnek való kitettség potenciálisan naturalizálódik, és egyfajta határállapot alakulhat ki. Bizonyos értelemben ez a lehetőség utal arra a késő modernitásban jelentkező újfajta előítélet-típusra, ami az előítéletek eliminálására tett kísérletből fakad. Az előítéletek – morális következményük abszolutizálásából fakadó félreértett – tagadása valójában nem szünteti meg a negatív előítéleteket, hanem egy idealizált illúzióval helyettesíti őket.

E két típus komplementereként írható le az előítéletekhez való viszony „adekvát” formája. Erről akkor beszélhetünk, ha a kötéseket a szenvedés tapasztalata esetében kezelik torzultként a cselekvők, ennek hiányában pedig nem kezelik akként. Az ilyen hálózatokban a szenvedés tapasztalta és a torzulás attribúciója közötti kapcsolat helyreáll, így sem az előbbi (a szenvedés projekciója), sem az utóbbi (a torzulás eltagadása) irányába nem alakul ki túlkapás. Ennek következménye egy pragmatikus viszonyulás megjelenése, melyet nem jellemez sem a szenvedéstől való pánikszerű félelem, sem pedig a torzulás azonosításával járó morális felelősség elkerülése. Ez a szintén a késő modernitásra jellemző előítélet-típus lehetőséget kínál a világra való nyitottságra és az egyén számára problematikusnak bizonyuló kötések aktív átalakítására.

A dogmatikus, idealizáló és adekvát előítéletek a különböző integrációs logika által szervezett hálózatokban más formát öltenek: felbukkanhatnak a tőkékért folytatott közvetlen versengés, a szabályok és a presztízs diszkurzív meghatározása, valamint a cselekvésekhez szükséges materiális és szimbolikus erőforrások hierarchikus hálózataiban (Bourdieu); a hétköznapi élet repetitív gyakorlatainak, valamint a bizonytalanságokat kezelni hivatott egyéni és szervezeti kockázatmenedzsment szintjén (Giddens); a cselekvők naturalizált, nem-tudatosuló jelentéskészletének szintjén, a beszédaktusok rendjében, valamint a normatív kérdésektől látszólag független gazdasági tranzakciók és politikailag látszólag semleges adminisztratív intézmények szintjén (Habermas); a kölcsönös feltárlkozás lehetőségét magukban rejtő intim kapcsolatokban, a teljesítmény és életformára vonatkozó visszajelzésekben, valamint az igazságszolgáltatás és jogérvényesítés gyakorlataiban (Honneth); az intencionalitástól független materiá-

lis szinten, a folyamatosan áramló ingerek efemer valóságában vagy éppen az autonóm valóságértelmezés eredményeként, a személyes identitás alapjait érintve (Lash). A következő fejezetben arra teszek kísérletet, hogy áttekintsem, miként értelmezhető e különböző konstellációk esetében a diszfunkciók és szenvedéstan tapasztalatok közti reláció felbomlása, más szóval milyen típusok alkotják az előítélet hálózati fogalmának különböző dimenzióit.

A DOGMATIKUS, IDEALIZÁLÓ ÉS ADEKVÁT ELŐÍTÉLETEK HÁLÓZATI KONFIGURÁCIÓI

A habitusok logikája szerint szerveződő hálózatokban az előítéletek a versengési stratégiák torzulásában fejeződnek ki. „Paranoid habitusokról” beszélhetünk, amennyiben a cselekvők nem egyszerűen – a saját érdekeiket képviselő, ugyanakkor a másik érdekeit tiszteletben tartó vagy éppen semleges – riválisként tekintenek egymásra, hanem – elsősorban a másik érdekeivel szemben eljáró – ellenséggként. Egy ilyen értelemben felfokozott zéró összegű játszma-ban a kapcsolódásokra eredendően gyanúsként tekintenek a cselekvők, mely viszonyulást a tényleges tapasztalatok már csak azért sem képesek megváltoztatni, mert a meghaladhatatlanként észlelt érdekellentétek okán az esetleges pozitív benyomások is a megtévesztés, manipuláció szemantikájában kerülnek értelmezésre, kijelölve a dogmatikus előítéletek sajátos formáját. „Mártír habitusról” beszélhetünk abban az esetben, ha a cselekvők lemondanak a versengésben való győzelem lehetőségéről, és tetszőleges másik számára átengedik azt. Az ilyen önfeláldozó kapcsolódásokban az egyenlőtlenségek tapasztalatából fakadó morális felháborodás nem igazságossági koncepciókba csatornázódik be, hanem a saját érdekek feladásába. „Tükrözési habitusról” beszélhetünk akkor, ha a cselekvők megelőlegezik egymás számára a bizalmat, ugyanakkor vissza is tükrözik egymás számára a másik aggályos viselkedését.³ Az ilyen hálózatokban egyaránt van lehetőség a zavarok percepciójára és a szenvedés kifejezésére, ugyanakkor ez nem fordul át a diszfunkciók totalizáló attribúciójába.

Az illúziók révén koordinált hálózatokban az előítéletek a legitimációs narratívák torzulásában fejeződnek ki. „Apokaliptikus illúzióról” beszélhetünk abban az esetben, ha a fennálló hálózatra úgy tekintenek a felek, mint aminek a túlélés a tétje, és ennek megfelelően a gátlástalan küzdelemben elért győzelem lesz a társadalmi hierarchiák elismerésre méltóságának kizárólagos kritériuma. Egy ilyen valóságértelmezés esetén a kapcsolódások elsősorban olyan veszélyforrásként mutatkoznak meg, melyekre vonatkozó egyetlen kiszámítható információ az, hogy létében fenyegetik az egyént, kifejezve a dogmatikus intencionális

³ A játékelméletek ezt a stratégiát „tit-for-tat”, vagyis „szemet szemért” jelzővel illetik, és úgy tekintenek rá, mint a fogolydilemma leghatékonyabb megoldására (Axelrod 1990).

előítéletek egy formáját. „A gondoskodás illúziójáról” beszélhetünk akkor, ha adott hálózatot az igazságosság szempontjaitól független moralitás (a gondoskodás etikája) jellemez, vagyis kölcsönösen abszolút felelősséget vállalnak egymás iránt a cselekvők. Ebben a keretben a másik viselkedésének hatásai irrelevánsak a segítési szándék szempontjából, amiből következően a másik által okozott szenvedéstől is eltekintenek a felek. „Menedzseri illúzióról” beszélhetünk az olyan hálózatok esetében, melyek az egyenlőtlenségek legitimitását a pillanatnyi teljesítményben alapozzák meg, és ennek megállapítása céljából a cselekvők valós időben monitorozzák egymást. Az ilyen hálózatokban a diszfunkcionális és a hatékony kapcsolódásokról egyaránt azonnali visszajelzés születik, folyamatos adaptációt téve lehetővé.

A szimbolikus és materiális tőkék mentén szerveződő hálózatokban az előítéletek a javakhoz való hozzájutás esélyének torzulásaiban jelentkeznek. „Rendies mezőkről” beszélhetünk abban az esetben, ha adott hálózaton belül a cselekvők egy részének nincs lehetősége a kötések egy adott készletéhez hozzáférni. A kapcsolódások terének előjogokban megnyilvánuló korlátozása azt fejezi ki, hogy egyes cselekvőket az erőfeszítéseiktől függetlenül szankcionálnak: hiába nem diszfunkcionális a kapcsolódásuk, az strukturális szinten torzultként jelenik meg és blokkolásra kerül. „Kommunisztikus mezők” jellemzik azon hálózatokat, melyekben a tőkével való ellátottság alanyi jogon jár és ebben az értelemben nem áll kölcsönhatásban az egyes kötések esetleges zavarai. Az ilyen hálózatokban a szenvedést okozó kötések szelekcióját nem valószínűsíti a struktúra, aminek következményeként a funkcionalitás az egyenlőség nevében háttérbe szorul, kifejezve az idealizáló posztintencionális előítéletek egy formáját. „Piaci mezőkről” beszélhetünk azon hálózatokban, melyekben a tőkéhez való hozzáférés a kapcsolódás hatékonyságának kizárólagos függvénye. Esetükben a tőkeviszonyokat az érintettek kötetlen interakciója formálja, aminek következtében a hatékonynak bizonyuló kötések nagyobb, a diszfunkcionálisak kisebb eséllyel maradnak fenn.

A rutinok logikája által szerveződő hálózatokban az előítéletek az elemi biztonságérzethez nélkülözhetetlen repetitív cselekvésminták torzulásaként értelmezhetők. „Melankolikus rutinokról” beszélhetünk azokban a hálózatokban, ahol az ontológiai biztonságérzet előfeltétele a kapcsolódások negatív értelmezése és a tőlük való távolságtartás. Ilyen esetekben a cselekvők olyan kötésekkel veszik körbe magukat, melyek visszaigazolják számukra a különböző kapcsolódási formák hiábavalóságát és a lemondás bizonyosságában alapozzák meg az világ otthonosságát. „Kényszeres rutinokról” beszélhetünk abban az esetben, ha adott hálózaton belül annak ellenére ismételten létrejön egy kapcsolódás, hogy az a felek számára szenvedést okoz. Ilyenkor a kapcsolódásokban rejlő szüntelen ismétlés repetitív logikája fontosabbnak bizonyul a belőlük fakadó károknál, kifejezve a preintencionális idealizáló előítéletek egy lehetséges formáját. „Hedonista rutinokról” beszélhetünk akkor, ha adott hálózatra jellemző szokásokat

az a szempont szervezi, hogy mennyi örömet illetve szenvedést okoznak. Az előbbi kapcsolódások fenntartása és az utóbbiak blokkolása esetén az ontológiai biztonság hozzákapcsolódik a szubjektív jólléthez.

A szakértői reflexivitás hálózataiban az előítéletek a bizonytalanságok és kockázatok mérlegelésének folyamatában érhetők tetten. „Pesszimista reflexióról” beszélhetünk abban az esetben, ha minden kötést a lehető legrosszabb forgatókönyv alapján értelmeznek a cselekvők. Ilyen esetben túlságosan kockázatosnak minősítve a kapcsolódásokat, jó eséllyel igyekeznek azokat távol tartani maguktól, aminek következtében izolálódnak. „Felmentő reflexió” jellemzi azokat a hálózatokat, ahol valamely torzulás oksági viszonyokra történő visszavezetése egyúttal a következményekért vállalt felelősség zárójelbe tételét is implicálja. Az ilyen hálózatokban a megértés a felmentés alapjává válik, aminek következtében ellehetetlenül a szenvedést okozó konstellációkra való reakció. „Flexibilis reflexióról” beszélhetünk akkor, ha a szenvedés tapasztalata terápiás megismerésérdekű szakértői tudások életbe lépését implicálja, annak hiánya pedig instrumentális megismerésérdekű szakértői tudáshoz vezet. Ezen – az adekvát előítéletek egy formáját kifejező – hálózatokban nem predeterminálja semmi, hogy milyen szakértői tudások és miként kerülnek felhasználásra a valóság értelmezése során, ebben az értelemben kizárólag a kötésekől fakadó szükségletek érvényesülnek.

A reflexív intézmények hálózataiban az előítéletek a szakértők és a laikusok közti viszonyban jelentkezhetnek. „Demarkációs intézményekről” beszélhetünk azokban az esetekben, amikor a szakértők és laikusok a köztük lévő tudásbeli különbség okán egymást kölcsönösen nem tekintik partnernek. Amennyiben a tudás birtokosai az inkompetensnek minősülő tagoktól származó információkat irrelevánsként, a tudással nem rendelkezők pedig a kompetensktől származó információkat megkérdőjelezhetetlenként kezelik, úgy a köztük lévő kötés – a cselekvők szándékától függetlenül is – diszfunkcionálisként kerül fenntartásra. „Következetlen intézményről” beszélhetünk azon hálózatok esetében, ahol a működés előre lefektetett kereteihez az intézmény képviselői nem igazodnak. Ebben az esetben a szabályok szerint szankcionálandó diszfunkcionális kötések is következmények nélkül maradnak, összességében azt eredményezve, hogy a szenvedés tapasztalatai nem csatolódnak vissza a hálózatba. „Deliberatív intézményként” jellemezhetők azok a kapcsolódások, melyekben a szakértők és laikusok közti viszony szabadon formálható mindkét fél által. Ezekben a hálózatokban lehetőség nyílik a különböző pozíciókban átélt zavarokkal kapcsolatos visszajelzésekre, és ezáltal arra is, hogy abszolutizálásukat elkerüljék, kifejezve a posztintencionális hálózatokban megjelenő előítéletek meghaladásának lehetőségét.

Az életvilág hálózataiban az előítéletek a valóság természetesként adott értelmezési sémáinak torzulásaiban érhetők tetten. „Fenyegetett életvilágnak” tekinthetők azon hálózatok, melyekben a dolgok és a személyek percepciója a

veszély hangoltságába ágyazódik be. Az ilyen kapcsolódásokat az jellemzi, hogy a kötések tényleges kitapasztalása helyett a szenvedések előzetes attribúciója válik indokolttá, kifejezve a dogmatikus, preintencionális előítéletek egy formáját. „Önfeledt életvilágként” értelmezhetők azok a kapcsolódások, melyeket egyfajta sérthetetlenség élménye határoz meg. Ezekben a hálózatokban a szenvedés epizodikus tapasztalatai nem épülnek be a kollektív sémák közé, melyek ebben az értelemben nem rejtik magukban a torzulások előzetes azonosításának lehetőségét. „Pragmatikus életvilágnak” tekintők azok a hálózatok, melyekben a szenvedések tapasztalataiból a zavart okozó kötés átértelmezése következik, annak megszűnte esetén pedig az eredeti séma helyreállítása. Az ilyen hálózatokban a valóság értelmezése leköveti a hálózati dinamikából származó benyomásokat, minimalizálva az előítéletekből fakadó potenciális torzulásokat.

A kommunikatív cselekvés hálózataiban az előítéletek a beszédaktusok szekvenciájának torzulásában érhetők tetten. „Stratégiai kommunikációról” beszélhetünk abban az esetben, ha nem tekintenek kölcsönös megértésre törekvő félként egymásra a partnerek és ennek megfelelően, saját érdekeiket igyekezve érvényesíteni, manipulálják társukat. Az ilyen hálózatokban a másik egyszerre megtévesztésre törekvő és kijátszandó félként van jelen, függetlenül attól, hogy valójában milyen kommunikációs mintázat jellemzi. „Naiv kommunikációnak” tekinthetők azok a kapcsolódások, melyekben a felek kizárólag jóhiszeműként képesek tekinteni egymásra, aminek következtében a beszédaktusok zavarait is a kapcsolaton kívüli okokkal magyarázzák. E szisztematikus félreértés okán nem csupán elvész a korrekciójuk lehetősége, de egyúttal a belőlük fakadó szenvedések is állandósulnak, kifejezve az intencionális, idealizáló előítéletek egy formáját. „Demokratikus kommunikációról” beszélhetünk azokban az esetekben, amikor a beszédaktusok torzulásait számon kérik egymáson a felek, miközben újra és újra megadják egymás számára az esélyt a kölcsönös megértésre. Az ilyen hálózatokban egyszerre nyílik lehetőség a felbukkanó zavarok kezelésére és az általánosítások megelőzésére.

A rendszerek hálózataiban az előítéletek a szimbolikusan általánosított médium segítségével lefolytatott kommunikáció torzulásaként értelmezhetők. „Szelektív rendszerekről” beszélhetünk akkor, ha a mediatizált – pénz, jog vagy hatalmi szó által közvetített – kommunikáció folyamatában a hatékonysághoz képest alternatív szempontok határozzák meg a kapcsolódások dinamikáját. A funkcionalitás logikájától eloldott hálózatokban a médiumokhoz igazodó cselekvők kapcsolódásai is torzultnak fognak minősülni, annak ellenére, hogy valójában nem okoznak működési zavarokat. „Irreflexív rendszereknek” minősülnek azok a hálózatok, melyek nem tartalmaznak, olyan visszacsatolási mechanizmusokat, melyek segítségével az esetleges zavarok tapasztalatai beépíthetők lennének a mediatizált kommunikáció szabályozásába. Minthogy esetükben a torzulások azonosítására nincs mód, így kiszűrjük vagy korrekciójuk hiányában

állandósulnak a diszfunkciók. „Komplex rendszerekről” beszélhetünk akkor, ha adott hálózaton belül létrejönnek „másodrendű megfigyelésre” (Luhmann 2006) képes alrendszerek, melyek kizárólagos szerepe az önfenntartást veszélyeztető kapcsolódások azonosítása. Az ilyen hálózatokban, a kötések folyamatosan monitorozva, lehetőség nyílik a környezethez való adaptáció szempontjai szerinti zavarok szűrésére.

A szeretet logikája alapján szerveződő hálózatokban az előítéletek a kölcsönös bizalom torzulásával világíthatók meg. „Sértett szeretetről” beszélhetünk abban az esetben, ha a hálózat tagjait feloldatlan konfliktusok osztják meg, melyek kivetülnek minden interakciós helyzetre. Minthogy az ilyen kapcsolódásokat a sérelem keretezi, így a kölcsönös feltárulkozás gesztusai elkerülhetetlenül átadják helyüket a sértések és sértődések elhúzódó, feloldhatatlan láncolatának. „Elvakult szeretetnek” tekinthetők azok a hálózatok, melyekben a szenvedés tapasztalatait mellékesnek minősítik a felek és azok ellenére is fenntartják a kapcsolódásokat. Az ilyen kötések hiába megterhelőek az érintettek számára, mégis rendelkeznek olyan hozzáadott értékkel, ami miatt a blokkolás lehetőségéről lemondanak, ezáltal konzerválva a torzulást. „Asszertív szeretetről” beszélhetünk azokban a hálózatokban, ahol a szenvedések tapasztalata kifejezésre kerül és tartós fennállta esetén leválást implicál, ugyanakkor annak elmúlta magában rejtje az újbóli kapcsolódás lehetőségét. Az ilyen kötésekben nyílik lehetőség a kölcsönös feltárulkozás zavarainak kezelésére, kifejezve a szeretetet veszélyeztető előítéletek adekvát kezelésének lehetőségét.

A megbecsülés hálózataiban az előítélet az életforma és a teljesítmény értékelésének zavaraihoz köthető. „Arisztokratikus megbecsülésről” beszélhetünk akkor, ha a hálózat tagjai kölcsönösen különbnek érzik magukat a társaiknál. Az ilyen kapcsolódások esetén a másik által létrehozott értékekre vagy kultúrára vonatkozó negatív megítélés független a tényleges tapasztalatoktól, kifejezve a dogmatikus előítéletek egy formáját. „Uniformizáló megbecsülés” azon hálózatokat jellemzi, melyekben a társadalomhoz való egyéni hozzájárulás értékelése a közös tulajdonságok elismerésére redukálódik. Bár az ilyen hálózatokban minden tevékenység értékesnek bizonyul – hasznosságától, diszfunkcióitól függetlenül – valójában épp az önbecsülés alapjául szolgáló megkülönböztetés lehetősége vész el, végső soron azt eredményezve, hogy az egyének demotiváltak lesznek a kitűnésért folytatott küzdelmekben. „Klasszifikáló megbecsülésről” beszélhetünk azokban a hálózatokban, ahol a diszfunkcionális és funkcionális teljesítményeket egyazon hierarchikus skálán helyezik el. Az ilyen kapcsolódások esetében a zavarok elismerés-megvonást, a kimagasló hozzájárulások pedig presztízt implicálnak, aminek következtében a hálózat tagjai számára világos viszonyítási mérce alakul ki.

A jogi elismerés hálózataiban az előítélet az emberi méltóság intézményes biztosításának torzulásából fakad. „Diszkriminatív jognak” tekintetők azok a

hálózatok, melyeken belül a jogszabályok vagy gyakorlatok szintjén a cselekvők egy csoportja hátrányokat szenved. Ahogy az ilyen hálózatokban a jog az állampolgárok védelmének eszköze helyett, a hatalmi visszaélések felületévé válik, úgy igyekeznek minden jogilag koordinált cselekvéshelyezetről lekapcsolódni az érintettek. „Korrumpált jogról” beszélhetünk azokban az esetekben, amikor az elfogulatlan jogalkalmazást és méltányos törvényhozást valamilyen külsődleges hatás befolyásolja. Amennyiben a jogon kívülről érkező nyomás következtében a szenvedést okozó kötések nem minősülnek torzulásnak, úgy a jogrend diszfunkcionálissá válik, vagyis végső soron nem felel meg saját elemi igazságossági elveinek. „Következetes jogként” tekinthetünk azokra a hálózatokra, melyben a szenvedést okozó kapcsolódások jogsértésként kerülnek azonosításra, ugyanakkor a zavarok hiányában semmilyen kötés nem minősül annak. E konstellációkban a jogi gyakorlatok szavatolják a semlegességükből fakadóan méltányos eljárásrendet, és ezáltal az emberi méltóságot.

Az információs hálózatokban az előítéletek az áramló ingerek torzulásában érhetők tetten. „Öszeesküvés-elmélet hálózatoknak” minősülnek azok az információs kapcsolódások, melyek perspektívájából a valóság olyan képét rajzolják meg, melyben minden jelenség valamilyen ellenséges szándék rejtett megnyilvánulásaként értelmezhető. Az ilyen hálózatokban a szenvedés tapasztalatainak hiánya nem a torzult kapcsolódás cáfolataként, hanem a sikeresen elleplezett – és ebből fakadóan annál veszélyesebb – ártalom jeleként kerül interpretálásra, kifejezve a dogmatikus előítéletek egy formáját. „Információs buborékról” beszélhetünk abban az esetben, ha valamely jelenséggel kapcsolatban – akár valamilyen technikai algoritmus, akár a választott csatornák korlátozása okán – kizárólag egyfajta megközelítést tükröző álláspont fejeződik ki. Az ilyen hálózatokban a torzulások percepciója a szenvedés tapasztalatától független, kötött pályán mozog, a homogén információk áramlása kizárja tapasztalatok és alternatív megközelítések fényében történő mérlegelést, és lehetővé teszi, hogy a cselekvők negligálják a diszfunkciókat. „Többcsatornás információgyűjtésnek” tekinthetők azok a hálózatok, melyekben a különböző felületeken párhuzamosan áramló információk egyaránt befogadásra kerülnek. Az ilyen kapcsolódásokban egyazon jelenséggel kapcsolatban különböző értelem-fragmentumok válnak hozzáférhetővé, aminek eredményeként az adott helyzetben diszfunkcionálisnak minősülőek kiszűrhetővé válnak anélkül, hogy egyik vagy másik forrás mellett előzetesen el kellene köteleződni.

Az esztétikai reflexivitás hálózataiban az előítéletek az autonóm értelemképződés torzulásaként értelmezhetők. „Traumatizált reflexiónak” tekinthetők azok a hálózatok, melyeket egy korábban átélt szenvedéstapasztalat kontrollálhatatlanul, ismételten felbukkanó emléke keretez. Az ilyen hálózatokban a kollektív sémáktól független valóságértelmezésre óhatatlanul rávetül a fájdalmas benyomások, torzultként jelenítve meg azon jelenségeket is, melyek negatív

hatását nem támasztják alá tényleges tapasztalatok. „Nosztalgikus reflexiónak” minősülnek azok a kapcsolódások, melyekben valamilyen korábban átélt pozitív tapasztalat, jelenre való rávetülése határoz meg. Az ilyen hálózatok esetében a múltbeli kellemes élmények kitakarják a jelenben felbukkanó esetleges szenvedéseket, konzerválva a torzulásokat. „Műkritikai reflexióról” beszélhetünk abban az esetben, ha a múltban átélt személyes élményektől független, semleges pillantással viszonyulnak egymáshoz és a világhoz a hálózat alkotói. Az ilyen konstellációkban érintettek nyitottak a szenvedéstan tapasztalatok befogadására, anélkül hogy anticipálnák azt.

Az épített-technikai környezet hálózataiban az előítéletek a cselekvés materiális és humán komponensei közti kölcsönhatás torzulásában érhetők tetten. „Szegregáló materiális környezetről” beszélhetünk akkor, ha az épített-technikai paraméterek a cselekvők bizonyos csoportja számára nem teszik lehetővé a hálózathoz való kapcsolódást. Az ilyen konstellációkban a dolgok kényszerstruktúrája fejezi ki, hogy a távoltartott csoportok esetleges kapcsolódása eleve torzulásnak minősül és ezért blokkolásra kerül. „Kontrollálatlan materiális környezetnek” tekinthetők azok a kapcsolódások, melyekben semmilyen beépített mechanizmus nem gyakorol felügyeletet a hálózat szerveződése felett. A szankcionálás hiányzó automatizmusai impliciten a cselekvőkkel szembeni túlzott bizalmat fejeznek ki, amennyiben következtükben a torzult kötések nem kerülnek blokkolásra, akadálytalanul fejtik ki potenciálisan romboló hatásukat. „Környezettudatos materiális hálózatok” azok a konstellációk, melyeknek részét képezi egy beépített önkorrekciós mechanizmus. Az ilyen technikákkal felvértezett hálózatokban a veszélyes, diszfunkcionális kötések azonosításra kerülnek, lehetőséget teremtve megváltoztatásukra.

Az alábbi táblázatban a fenti ideáltípusok konstellációk kerülnek összefoglalásra:

2. táblázat. A dogmatikus, idealizáló és adekvát előítéletek hálózati típusai

		<i>preintencionális</i>	<i>intencionális</i>	<i>posztintencionális</i>
dogmatikus előítélet	egyenlőtlenségi hálózatok	paranoid habitus	apokaliptikus illúzió	rendies mező
	reflexív hálózatok	melankolikus rutinok	pesszimista reflexió	demarkációs intézmények
	kommunikációs hálózatok	fenyegetett életvilág	stratégiai kommunikáció	szelektív rendszer
	elismerési hálózatok	sértett szeretet	arisztokratikus megbecsülés	diszkriminatív jog
	technikai hálózatok	összeesküvés-elméleti információ	traumatizált reflexió	szegregáló környezet

		<i>preintencionális</i>	<i>intencionális</i>	<i>posztintencionális</i>
idealizáló előítélet	egyenlőtlenségi hálózatok	mártír habitus	gondoskodás illúziója	kommunisztikus mező
	reflexív hálózatok	kényszeres rutinok	felmentő reflexió	következetlen intézmények
	kommunikációs hálózatok	önfeledt életvilág	naív kommunikáció	irreflexív rendszer
	elismerési hálózatok	elvakult szeretet	uniformizáló megbecsülés	korruptált jog
	technikai hálózatok	információs buborék	nosztalgikus reflexió	kontrollálatlan környezet
előítéletekhez való adekvát viszony	egyenlőtlenségi hálózatok	tükrözési habitus	menedzseri illúzió	piaci mező
	reflexív hálózatok	hedonista rutinok	flexibilis reflexió	deliberatív intézmények
	kommunikációs hálózatok	pragmatikus életvilág	demokratikus kommunikáció	komplex rendszer
	elismerési hálózatok	asszertív szeretet	klasszifikáló megbecsülés	következetes jog
	technikai hálózatok	többszorosított információ	műkritikai reflexió	környezettudatos technika

A fenti áttekintés feltárja, hogy a késő modernitásban leírható eltérő társadalmi integrációs keretek között szerveződő cselekvési terekben az előítéletek milyen különböző formái azonosíthatók. Hálózati keretek között az előítéletet a kapcsolódások torzulása és a szenvedéstapasztalat közti hozzárendelési viszony felborulásaként definiálhatjuk. Ez akkor válik – morális és pragmatikus szempontból – problematikus, ha adott kötéstípushoz a tényleges benyomásoktól függetlenül diszfunkcionálisként (dogmatikus), vagy a szenvedéstapasztalatok ellenére funkcionálisként (idealizáló) viszonyulnak. Ezek meghaladásának lehetőségét fejezi ki az a komplementer állapot, amikor az előítéletek pusztán episztemológiai funkcióban vannak jelen: olyan előstruktúráként, sémaként és idealizációként, ami nem takarja ki sem a szenvedések tapasztalatát és nem is jár a torzulás általános projekciójával (adekvát). Az előítéletek mindhárom formája megjelenhet a cselekvők nem szándékolt motivációinak, tudatos cselekvőracionalitásuknak és a kényszerstruktúráként adott társadalmi kontextusnak a szintjén. Ebben az értelemben az előítéletek nem redukálhatók egyik szintre sem: egyaránt kifejeződhetnek a cselekvők által hozzáférhető és alakítható értelmezésekben, a reflexió elől elzárt ösztönszerű késztetésekből, és a cselekvések – objektív „társadalmi tény” ki-kristályosodott – nem szándékolt következményeiben.

Attól függően, hogy e három szinten milyen integrációs logika válik dominánssá, az előítéletek tovább specifikálhatók. A tőkékért folytatott lokális és társadalmi küzdelmekben, az egyéni és intézményi önértelmezés folyamatában, a

nyelvi és mediatizált kommunikációban, a másik és a mások visszajelzéseiben, valamint a szubjektív és objektív környezet technika révén történő társadalmasításában az előítéletek alternatív formái tárulnak fel. A fogalmi tér kitágításával meghaladhatóvá válnak az előítélet-kutatások tematikus határai és a legkülönbözőbb társas cselekvéshelyzetekkel kapcsolatban lesz megfogalmazható a kérdés: az előítéletek milyen formái jelennek meg bennük? E kitágított fogalmi keret teremt lehetőséget a társadalmi egységek differenciált elemzésére: egy cselekvő vagy egy társulás előítéletességének elemzésekor egyaránt meg lehet vizsgálni, hogy mely hálózati konfigurációk aktiválnak előítéletességet, és milyen típusút. Ily módon elkerülhető, hogy az előzetes megfigyelési szempontok által beszűkített perspektívából kiindulva, egyoldalú vagy éppen leegyszerűsítő magyarázattal szolgáljunk. Egyazon társadalmi egység az esetek többségében egyaránt beágyazódik dogmatikus, idealizáló és adekvát előítéletességgel jellemezhető hálózatokba, így az előítéletesség értelmezéséhez egyformán fontos annak tisztázása, hogy az milyen társadalmi szférákra jellemző, továbbá összességében milyen komponensekből tevődik össze.

Az előítélet különböző típusainak áttekintése a fogalmi tisztázás és az empirikus kutatások horizontjának kitágítása mellett további hasznosítási lehetőségeket is magában rejt. Lehetőséget kínál az előítéletek születésének és formálódásának értelmezésére. A különböző társadalmi hálózatok jelölik ki ugyanis azt a teret, melyben az előítéletek kialakulnak, formálódnak, és potenciálisan meghaladására kerülnek. A záró fejezetben ebbe az irányba folytatom az elemzést, kísérletet téve azon hálózati dinamikák felvázolására, melyek magukban rejtik a dogmatikus és idealizáló előítéletekhez való adekvát viszony lehetőségét.

AZ ELŐÍTÉLETEK HÁLÓZATI DINAMIKÁJA

Az előítéletek mibenlétére vonatkozó kérdéstől elválaszthatatlan a genezisükre és változásukra vonatkozó kérdés. Tudatfilozófiai megközelítésben az előítéletek dinamikája a szocializáció kontextusában értelmezhető, a tényleges tapasztalatoktól függetlenített kollektív sémák és idealizációk belsővé tételeként (Durkheim–Mauss 2005; Allport 1999). Nyelvfilozófiai perspektívából az előítéletek dinamikája a kommunikatív kompetencia és a morális fejlődés alapján írható le, a szerepek és az attitűdvétél begyakorlásaként (Mead 1973; Habermas 2001). Amennyiben adott hálózati konstelláció attribútumaként tekintünk az előítéletekre, úgy kialakulását és meghaladását is a kapcsolódások adott mintázatával magyarázhatjuk. Ennek keretében egyaránt választ kell adnunk arra a kérdésre, hogy milyen transzformációk eredményeként oldódik el a szenvedés tapasztalata a hálózati torzulásoktól és válik általános viszonyítási ponttá, hogy miként válhatnak hozzáférhetetlenné a szenvedéstapasztalatok, és miként írható le a kettő újbóli összekapcsolódásának lehetősége.

Az előítéletek adott hálózatokban történő genezise egy átalakulásra utal: a szenvedés és torzulás között fennálló hozzárendelési viszonyt felváltja egy olyan állapot, melyben a kettő eloldódik egymástól. Ez alapján belátható az is, hogy az előítéletek létrejöttének ontológiai előfeltétele a szenvedés valamilyen szubjektív tapasztalata és a hálózati torzulás objektív megléte. Ezek hiányában a kettő egymáshoz rendelése nem értelmezhető, amiből egyúttal az is következik, hogy a hozzárendelés felbomlása sem. Ebben az értelemben azt lehet mondani, hogy az előítéletek nem a semmiből születnek: létrejöttüket minden esetben megelőzi a hálózatok valamilyen torzulása, valamint ezek negatív élmények formáját öltő következménye. Az ilyen konstellációk ugyanakkor korántsem eredményeznek automatikusan előítéleteket, sokkal inkább egy olyan útelágazásnak tekinthetők, melyből egyaránt továbbvezetnek transzformációs pályák azok kialakulása és a rajtuk való túllépés irányába.

Ezen a ponton azt a kérdést kell megválaszolni, hogy milyen reakciók adhatók a szenvedéstapasztalatokra és hálózati torzulásokra? Adott hálózat keretei között egyfelől elképzelhető, hogy a diszfunkciók és a belőlük fakadó negatív élmények hatására a probléma szempontjából releváns változás következik be a kapcsolódások terében: ez öltheti a zavart okozó kötés izolálásának vagy blokkolásának, a szenvedő fél lekapcsolódásának, a diszfunkció kiismerésének, javításának és előrejelzésének formáját. Másfelől elképzelhető, hogy adott konstelláció keretei között nincs lehetőség a problémákat csökkentő változásokra: ez fakadhat a kötések – transzformációt részben vagy teljesen megakadályozó – merevségéből vagy a korrekciós mechanizmusok inadekvát mivoltából. Az előítéletek születése ezen alternatívák perspektívájából érthető meg: míg az első esetben a diszfunkción sikeresen túljutva a szenvedés megszűnéséről is tapasztalat születik, addig a második esetben a zavar tartós fennmaradásából a szenvedés megváltoztathatatlanságának és ebből fakadóan a tehetetlenségnek és a kiszolgáltatottságnak a tapasztalata születik.

A hálózati zavarok kontrollálhatósága és a szenvedés megszüntethetősége döntő jelentőségű abból a szempontból, hogy a hálózat tagjai miként viszonyulnak a jövőbeni diszfunkciókhoz. Amennyiben elháríthatóként észlelik őket, úgy megőrizhetnek egy higgadt álláspontot: a probléma jelentőségének mértékében erőfeszítéseket tehetnek elkerülésére, bekövetkezte esetén pedig bíznak magukban, hogy megoldást találnak rá. Amennyiben viszont a hálózati zavarokat megoldhatatlanként észlelik, úgy az egyetlen megbízható stratégiává az elkerülés abszolutizálása válik: minthogy a problémák kiismeréséhez és kezeléséhez a cselekvők számára nem állnak rendelkezésre a megfelelő mechanizmusok, így a veszélyesként azonosított kapcsolódások célzott blokkolása helyett minden potenciálisan diszfunkcionális kötetst blokkolandóként kezelnek. Az előítélet dogmatikus formáját ez a hálózati összefüggés hozza létre: a cselekvők azért kezelik a szenvedés tapasztalata nélkül is torzultként a kötések, mert kizárólag ettől remélik a korábban átélt kontrollálhatatlan szenvedéstapasztalat megismétlődé-

sének elkerülését. A kötésekhez automatikusan hozzárendelt negatív jelentés általános érvényűvé válik: egyaránt kiterjedhet adott hálózati konstelláción belüli más cselekvéskoordinációs logikájú kötésekre vagy adott kötéstípusra, hálózatokon átívelve.

A szenvedések és torzulások kezelhetőségébe vetett hit megingása esetén dogmatikus előítéletek kialakulhatnak egyrészt valamilyen konkrét hálózat vonatkozásában, amennyiben adott kötéstípussal kapcsolatos negatív tapasztalatok áttérjednek más kötéstípusokra. Példaként elképzelhetünk egy habitusok (presztízsért folytatott küzdelem), nyelvi interakciók (a közös célok és eszközök megvitatása) és szeretet (kölsönös feltárulkozás) kötései által szerveződő baráti társaságot, ahol a felek csúnyán összevesznek. Miután nem találnak eszközöket a helyzet feloldására, tabusítják a témát és részben igyekeznek kerülni a vitákat, részben instrumentalizálni kezdik egymást (stratégiai kommunikáció), ami ugyanakkor hosszútávon kihat a többi kapcsolódásra is: egyre inkább hiteltelennek érzik a kölsönös feltárulkozást (sértett szeretet), és érdektelennek a korábbi közös célok megvalósítását (paranoid habitus). Ilyenformán annak ellenére, hogy eredetileg ezeken a szinteken nem éltek át negatív tapasztalatokat, mégis egyre inkább torzultként tekintenek rájuk is.

Másképpen dogmatikus előítéletek kialakulhatnak oly módon is, hogy valamely kötéstípus kapcsán átélt szenvedések az eredeti hálózaton kívüli érvényességre tesznek szert. Példaként elképzelhetünk egy munkavállalót, aki első munkahelyén szembesül azzal, hogy főnöke nem adja meg neki a minimális tiszteletet (tekintélyi kommunikáció), visszaél pozíciójával (rendies mező) és igazságtalanul jár el a bérek megállapításakor (diszkriminatív jog). Minthogy senkihez nem tud fordulni segítségért és egyedül sem tud változtatni a helyzeten, e tapasztalatokat a munka világának elkerülhetetlen velejárójának tekinti és minden további állásban ebből indul ki. Harmadrészt a dogmatikus előítéletek kialakulhatnak e két lehetőség kombinációjaként is: tetszőleges kezeletlen szenvedéstapasztalat áttérjedhet tetszőleges kötéstípusra, majd általánossá válhat oly módon is, hogy függetlenedik a születési helyétől szolgáló lokális konstellációtól.⁴ Mindezek fényében belátható, hogy a dogmatikus előítéletek genezise többszörös áttételek sorozataként írható le, aminek következtében a valóságtól függetlenített negatív értelemadás eredete a cselekvők számára a legritkább esetben hozzáférhető, to-

⁴ Az empirikus előítélet-kutatások egy alapvető belátása szerint nincs szükség tényleges tapasztalatokra ahhoz, hogy csoportközi előítéletek alakuljanak ki (Allport 1999; Balassa–Kovács 2010). A fentiek fényében ez az összefüggés is újraértelmezhető: tetszőleges tárgyra irányuló előítélet kinőhet valamely a tárgytól teljesen független, kezeletlenül maradt torzulás tapasztalatából, amennyiben a totális elkerülés készítése a negatív tapasztalat alapjául szolgáló konkrét kötésről áttérjedhet más típusú és más hálózatokba ágyazódó kötésekre is. Így értelmezhető újra hálózati keretek között az autoriter nevelési klíma és az előítéletekre való fogékonyság közötti összefüggés is (Adorno *et al.* 1950): ez esetben a szülő és gyerek közötti érzelmi viszonyban átélt kezeletlen szenvedéstapasztalat vetül ki a mások egy csoportjáról alkotott ítéletekre, majd lép ki a lokális hálózat keretei közül, általánossá válva.

vábbá az elemző számára is csak a terjedés bonyolult mintázatának visszafejtésével tárható fel.

A létrejött dogmatikus előítéleteket – korántsem szükségszerűen, de jó eséllyel – expanzív logika jellemzi: ahogy adott kötésekhez a cselekvők annak ellenére is torzultként viszonyulnak, hogy nem okoz nekik szenvedéstapasztalatot, úgy egyre nagyobb figyelem irányul a hálózati zavarokra és diszfunkciókra, melyek előtérbe kerülése, visszaigazolván az előítélet helyességét, egyúttal annak kiterjesztésére is ösztönöz. Az is belátható ugyanakkor, hogy egy ilyen értelemben vett expanzió feloldhatatlan paradoxonokhoz vezet, ami egyaránt kifejeződhet az egyén és a közösség szintjén. Ahogy a cselekvők egyre inkább a hálózati zavarokra, valamint a tényleges és potenciális szenvedések tapasztalatára fókuszálnak, úgy fokozatosan egy fenyegető, zárt valóságot laknak be. Az egyén szintjén egy ilyen hálózati konstellációnak való hosszas kitettség a szorongások vagy akár a téveszmék kialakulásának lehetőségét is magában rejtí.⁵ Kollektív szinten a fenyegetés anticipálása pedig a dezintegráció, izoláció és a konfliktusok kiéleződéséhez vezet.⁶ Ebben az értelemben a dogmatikus előítéletek tartóssá válása és expanziója a hálózat szempontjából önpusztító tendenciákkal jár.

Ahogy e következmények kibontakoznak, és valamilyen személyes kataklizmába (pl. pszichopatológia) vagy kollektív katasztrófába (pl. háború) torkollnak, úgy nyílik lehetőség az előítéletekhez való viszony átalakulására. A dogmatikus előítéletek negatív hatásainak kihordása során születő tapasztalatok között bukkanhat fel az a meggyőződés, hogy azok maguk tekinthetők a problémák tényleges forrásának. Ekkor azon – kezeletlenként megélt hálózati zavarokra adott – túlzó reakció, ami minden érintett kötéshez automatikusan diszfunkcionális viszonyulást ír elő, saját ellentétébe csaphat át. Ahogy a kezelhetetlenként felfogott diszfunkciók helyett maguk a dogmatikus előítéletek válnak mindenáron elkerülendő veszéllyé, úgy kiemelt prioritás lesz az is, hogy a hálózati várakozási horizont ne a szenvedés tapasztalataira épüljön rá. Ebben a konstellációban a diszfunkcionális kötések nem tudnak hatást gyakorolni a kapcsolódások jövőbeni logikájára, aminek nem szándékolt következménye, hogy a zavarok negatív következményeik ellenére is fennmaradhatnak. Az ilyen értelemben idealizáló előítéletek genezise egyfajta reakcióként értelmezhető: az nem más, mint a dogmatikus előítéletek meghaladására tett kísérlet dogmatikus formája.

Abból fakadóan, hogy az idealizáló előítéletek a torzult kötésekben fakadó szenvedést tartósítják, sajátos veszélypotenciált rejtjenek magukban, amennyi-

⁵ Ebből a szempontból egyaránt tanulságosak az olyan kórképek, mint például a „generalizált szorongás” pszichiátriai leírása. A tünetek közé tartozik a hétköznapi életvitelt ellehetlenítő erős és tartós nyugtalanság, az aggodalmak kezelésére való képtelenség, a fáradékony-ság, a koncentrációs nehézség, az alvászavarok, a testi feszültség (APA 2013. 222–225), melyek mind a félelem reaktív jellegének megszűntével, vagyis általánossá válásával magyarázhatók.

⁶ Ebből a szempontból megvilágítóak a csoportközi konfliktusok eskalálódását és az előítéletek viszonyát vizsgáló széles körű szociológiai elemzések (Allport 1999).

ben kezelhetetlen hálózati diszfunkciók tapasztalatát alapozzák meg. Ezáltal pedig valójában előkészítik a terepet új dogmatikus előítéletek felbukkanása számára. Ilyen értelemben az előítéletek e két formája potenciálisan zárt oksági kört alkot: a szenvedéstapasztalat kötéstípusokon és hálózatokon átívelő terjedését potenciálisan kiegészíti a torzulás totális feltételezése, valamint totális tagadása közti ingadozás is. Példaként az első rossz munkahelyi tapasztalatait (tekintélyi kommunikáció) általánosító egyénre gondolhatunk, aki végül belefáradva a folyamatos gyanakvásba elhatározza, hogy új megközelítést alkalmaz, és a következő munkahelyén bármilyen bántó dolgot tapasztal is, nem veszi sértésnek. Ennek eredményeként, amikor új állásában kihasználják, nem fizetik határidőre, akkor sem áll ellen, gondolván ő maga érti félre a helyzetet (felmentő reflexió). Erre annál is inkább oka van, hogy a munkaadó közös érdekekre hivatkozik, és azzal hitegeti, hogy idővel ő is jól jár a munkahelyért hozott áldozatokkal (kommunisztikus mező). A kizsákmányolás hosszú távú tapasztalatát végül megelégteli, és a megoldatlan diszfunkciók tapasztalatára alapozva a jövőbeni munkaadókra nem csupán úgy tekint, mint akik nyílt lenézéssel tekintenek rá, hanem úgy is, mint akik manipulálják őt (paranoid habitus) – vagyis az idealizáló előítéletek kitérője után végül visszatér a meghaladni kívánt dogmatikus előítéletekhez.

A dogmatikus és idealizáló előítéletek ördögi köre ugyanakkor korántsem megtörhetetlen. A kiút lehetősége azokban a hálózati konfigurációkban rejlik, melyek egyszerre képesek kezelni a – dogmatikus előítéleteket megalapozó – tanult tehetetlenséget és elkerülni az – idealizáló előítéletek alapját képző – diszfunkciókkal szembeni közönyt. E kettős cél egyidejű megvalósítására olyan nyitott szerkezetű hálózatokban van lehetőség, melyek működésének alapja a folyamatos változásra való berendezkedés. Ezek sajátossága, hogy semmilyen akadályt nem gördítenek sem a be-, sem a lekapcsolódás elé, aminek következtében a belső szerkezet is folyamatosan formálódik. A szüntelen átalakulás újabb és újabb diszfunkciók és zavarok felbukkanásával jár, melyek megoldásért kiáltanak. A változásra berendezkedett hálózatok számára a diszfunkciók megjelenése nem rendkívüli esemény, hanem a bevett ügymenet része. Ebből fakadóan a hozzájuk való viszony is alapvetően pragmatikus: az elkerülhetetlenül felbukkanó zavarok olyan kihívásokként kerülnek azonosításra, melyek kontrollálhatók. Ilyenformán a saját kereteik konzerválása helyett a változásmentesmentre berendezkedett hálózatokban olyan hálózati konstelláció jön létre, ami egyszerre biztosítja a diszfunkciók azonosítását és teszi lehetővé a hozzájuk való tevékeny viszonyulást.

Azáltal, hogy e konstellációk szándékoltan kiteszik magukat a belső és környezeti kihívások próbáinak, a dinamikájuk révén zárják ki a szenvedés és a diszfunkciók közti hozzárendelési viszony felborulását. Egyfelől nincs lehetőség a kereteik között arra, hogy adott kötéstípushoz a tényleges tapasztalatoktól függetlenül viszonyuljanak, amennyiben ez megakadályozná az akadálymentes bővülést. Más-

felől annak sincs tere, hogy a diszfunkciókat figyelmen kívül hagyják, amennyiben az új kapcsolódások minden esetben a kompatibilitásra vonatkozó értékelést vonnak maguk után, melynek keretei között a szenvedést okozó kötések kiszűrhetők. Ilyenformán a kapcsolódások terének kötetlensége maga implicálja az előítéletekhez való adekvát viszonyulást: ennek keretében nyerhető vissza a torzulások kezelhetőségébe vetett bizalom és a diszfunkciók azonosításához szükséges differenciálási képesség.⁷ Példaként a korábbiakban bemutatott munkavállalóra gondolhatunk, aki a dogmatikus és az idealizáló előítéletek körforgásából akkor tud kilépni, amikor csatlakozik egy alulról szerveződő, szövetkezeti vállalkozáshoz. Ennek keretei között nincsenek szigorú hierarchiák, sem kötött munkarend, ehelyett a mindenkor piaci kereslethez igazodva (piaci mező) van lehetőség a munkavállalók össze- vagy szétkapcsolódására. Egy ilyen dinamikusan változó keretrendszerben egyrészt kénytelen önmaga főnökévé válni, beosztva idejét és erőforrásait (menedzseri illúzió, felxibilis reflexió), másrészt kénytelen a többiekkel is megegyezésre jutni (demokratikus kommunikáció, deliberatív intézmények). Minthogy e feltételeknek korántsem tud mindenki megfelelni, így a szövetkezeten belül nagy a fluktuáció (tükrözési habitus), ami arra utal, hogy a problémákhoz való viszony ez esetben korántsem merül ki azok figyelmen kívül hagyásában, hanem konstruktív hozzáálláson alapul (pragmatikus életvilág).

A fentiekben bemutatott gondolatmenet célja az előítéletek társadalomelméleti átvilágítása volt a késő modernitás kritikai elméletei alapján. Az előítéletek különböző formáinak (dogmatikus, idealizáló, adekvát) fogalmi tisztázása, ezek különböző társadalmi terekben való értelmezése (2. táblázat), valamint kialakulásuk és formálódásuk logikájának elemzése a kritikai elméletek egyszerre filozófiai és szociológiai beágyazottsága okán sajátos potenciált rejt magában. Az empirikus előítélet-kutatások új irányai mellett arra is lehetőség nyílik, hogy a kérdést egy tágabb problémahorizontba ágyazzuk be. Egyaránt végig lehet gondolni, hogy az előítéletek fentiekben bemutatott különböző formáinak milyen következményei vannak a társadalmi változásra, a demokratikus intézményekre, a morális tudatra, a társadalmi rétegződésre és a szolidaritás praxisára. Minthogy az előítéletek kulcsszerepet játszanak mindezen területeken, így a további vizsgálódások kísérletet tehetnek e különböző cselekvési terekben való előfordulásuk közti kölcsönhatások feltérképezésére.

⁷ Az előítéletek fentiekben bemutatott dinamikája egyfajta dialektikus tanulási-fejlődési modellben is értelmezhető. A dogmatikus előítéletek a kezeletlen szenvedés tapasztalatára adott inadekvát választ fejeznek ki (minden kapcsolódáshoz torzultként viszonyulni). Az ennek antitéziséként értelmezhető idealizáló előítéletek a dogmatikus előítéltre adott inadekvát válaszként értelmezhetők (minden szenvedéstapasztalatot irrelevánsként kezelni a jövő szempontjából). Végül e két „túlkapás” szintetikus meghaladásaként értelmezhető az adekvát előítéletekhez való viszony (nem totalizálni, ugyanakkor nem is zárni ki a szenvedéstapasztalatot).

IRODALOM

- Adorno, Theodor W. – Frenkel-Brunswick, Else – Levinson, Daniel – Sanford, Nevitt 1950. *The Authoritarian Personality*. New York, Harper and Row.
- Allport, G. W. 1999. *Az előítélet*. Budapest, Osiris.
- APA 2013. *American Psychiatric Association: Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders – 5th edition (DSM 5)*. Washington DC, American Psychiatric Publishing.
- Axelrod, Robert 1990. *The Evolution of Cooperation*. London, Penguin Books.
- Balassa Sz. – Kovács A. 2010. Kontextus és kontaktus. A kontaktus-hipotézis vizsgálata magyarországi vegyes lakosságú településeken. *Alkalmazott Pszichológia*. XII/1–2. 99–112.
- Beck, Ulrich 2003. *Kockázat-társadalom. Út egy másik modernitásba*. Budapest, Századvég.
- Bourdieu, Pierre 2002. *A gyakorlati észjárás: a társadalmi cselekvés elméletéről*. Ford. Berkovits Balázs. Budapest, Napvilág.
- Durkheim, Émile 2001. *A társadalmi munkamegosztásról*. Budapest, Osiris.
- Durkheim, Émile – Mauss, Marcel 2005. Az osztályozás néhány elemi formája. Adalékok a kollektív képzetek tanulmányozásához. Ford. Ádám Péter. In Fehér Márta – Békés Vera (szerk.): *Tudásszociológia szöveggyűjtemény*. Budapest, TypoTEX. 113–132.
- Foucault, Michel 2004. *A bolondság története*. Budapest, Atlantisz.
- Gadamer, Hans-Georg 1984. *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Ford. Bonyhai Gábor. Budapest, Gondolat.
- Giddens, Anthony 1986. *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge, Polity.
- Giddens, Anthony 1990. *The Consequences of Modernity*. Cambridge, Polity.
- Giddens, Anthony 1991. *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge, Polity.
- Habermas, Jürgen 2001. *A kommunikatív etika*. Ford. és szerk. Felkai Gábor. Budapest, Új Mandátum.
- Habermas, Jürgen 2011. *A kommunikatív cselekvés elmélete*. Budapest, Gondolat.
- Honneth, Axel 2013. *Harc az elismerésért*. Budapest, L'Harmattan.
- Horkheimer, Max *et al.* 1936. *Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung*. Paris.
- Lash, Scott 1999. *Another Modernity. A Different Rationality*. Oxford, Blackwell.
- Lash, Scott 2002. *Critique of Information*. London, Sage.
- Luhmann, Niklas 2006. *Bevezetés a rendszerelméletbe*. Budapest, Gondolat.
- Mead, George Herbert 1973. *A pszichikum, az én és a társadalom*. Budapest, Gondolat.
- Schütz, Alfred 1974. *The Structures of the Life-world*. London, Heinemann.
- Schütz, Alfred 1984. Az idegen. In Hernádi Miklós (szerk.): *A fenomenológia a társadalomtudományban*. Budapest, Gondolat. 405–413.
- Sik Domonkos 2012. *A modernizáció ingája – Egy genetikus kritikai elmélet vázlatja*. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó.
- Sik Domonkos 2015a. *A modernitás rétegei*. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó.
- Sik Domonkos 2015b. Társadalmi patológia és pszichopatológia. A pszichológiai diagnózisok és terápiák haszna a kritikai elmélet számára. *socio.hu*. 2015/3. 197–222.
- Sik Domonkos 2016a. Szerfüggőség kritikai hálózatelméleti perspektívából. *Esély*. 4. 83–119.
- Sik Domonkos 2016b. A depresszió kialakulását valószínűsítő hálózatok. *socio.hu*. 4. 1–25.
- Sik Domonkos 2017. A kritikai elméletek hálózati modellje. In *Jel-kép* (megjelenés alatt).
- Tönnies, Ferdinand 2004. *Közösség és társadalom*. Budapest, Gondolat.
- White, Harrison C. 2008. *Identity and Control. How Social Formations Emerge*. Princeton, Princeton University Press.
- Wittgenstein, L. 1992. *Filozófiai vizsgálódások*. Budapest, Atlantisz.

BICZÓ GÁBOR

Ki a „Másik”?

A kritikai fordulat és az ismeretreprezentáció
a kortárs antropológiában

Akkor nem értettem meg, hogy a valóság egy metafora az igazságra – és nem azonos azzal. Tuhami a kezdetektől fogva az igazságot mondta [...], de én csak a valóságot figyeltem, amit összetévesztettem az igazsággal. Az igazság számomra a metaforával álcázott valóság volt. (Crapanzano 1980. 130)¹

James Clifford az etnográfiai allegóriáról írt nagy hatású tanulmányának bevezető mondataival azonnal tudatosította olvasójában, hogy elemzésének tárgya a kortárs antropológia elméleti alapkérdésére, az antropológiai ismeret mibenlétére irányul (Clifford 1986. 98).² Ugyanis az ismeret, tehát a szociokulturális „Má-

¹ A könyv egy írástudatlan marokkói cserepesmester élettörténetét mutatja be, aki közösségének perifériális karaktere, és akinek hite szerint felesége 'A'isha Qandisha, egy női démon. A szerző Tuhami elbeszéléséből, illetve ennek lehetséges interpretációjából, valamint az értelmezéssel kapcsolatban felvetődő elemzési problémák reflexív kimunkálása alapján dolgozta ki az antropológiai portré szövegét, amit műfaji kísérletnek aposztrofál. A könyv szerkezetileg a szerző elemző-értelmező passzusaiából, a beszélő szövegének parafrázisaiból, illetve a Tuhamitól vett idézetekből épül fel.

² James Clifford a kortárs amerikai kulturális antropológia meghatározó, ugyanakkor igen vitatott személyisége. Történész doktorátust a Harvard Egyetemen szerzett 1977-ben, majd a következő évtől napjainkig a kaliforniai Santa Cruz Egyetem Tudattörténeti Tanszékének (History of Consciousness Department) oktatója, aki az elmúlt négy évtizedben neves intézményekben dolgozott vendégelőadóként világszerte: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (Párizs), University College London, Yale University. A santa cruzi tanszék a kortárs kritikai szemléletű kutatások fellelvára. Clifford az antropológiaelmélet nyolcvanas években lejártszódó kritikai fordulatának egyik vezéralakja volt. Első könyvében (*Person and Myth: Maurice Leenhardt in the Melanesian World* [1982]) a kereszt-kulturális összehasonlító elmélet korlátait elemezte. Az 1986-ban megjelent *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* a kulturális antropológiában napjainkig tartó vitát eredményezett. Az antropológiai szöveg státuszát és a tudományterületi megértés-paradigma kritikai elemzését az 1988-ban publikált *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature and Art* és az 1997-ben kiadott *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century* című kötetekben tovább mélyítette. Újabb kutatásainak középpontjában a lokális politikai elitek a globalizációs folyamatokra adott válaszainak kulturális megnyilvánulásai állnak. Ebből nőtt ki a regionális, nemzeti és nemzetközi hatalmi viszonyok sajátosságainak tanulmányozására alkalmas újabb színterek

sik”-ra a terepkutatás következményeként hozzátartozó tapasztalásesemény reprezentációs közege (és formája), a szöveg – ideális esetben az írás, de lett legyen bármilyen nyelvi megnyilvánulás – allegóriaként érhető tetten.³ „Az etnográfiai szöveg mindkét vonatkozását tekintve allegorikus, egyrészt tehát tartalmában, amit egy kultúráról és annak történetéről mond, másfelől formailag, tehát hogy a textualizációs eljárás mindezt miként foglalja magában.” (Uo.) Az allegória fogalmát az antropológiai ismeret tárgyiasításának érdekében és a terminus etimológiájára támaszkodva Clifford kettős értelemben aknázza ki. Egyrészt filológiailag, amennyiben a görög *allos* (*other* – másik) és *agoreuein* (*to speak* – beszélni) összevonásával keletkezett fogalom azt a gyakorlatot jelöli, amikor egy narratív fikció a képzetek vagy események más alakzataira vonatkozik. Ebben a formájában az allegória olyan reprezentáció, amely önmagát „értelmezi”. Másfelől és az etimológiai értelemtartalom egyfajta – hogy ezzel a szójátékkal éljünk – allegorikus kiterjesztéseként az antropológiai megértésfolyamat lényegét képező „átvitel”, a „fordítás”, a „mediáció” eseménye körüli nyelvi, fogalmi és ismeretelméleti zavar azonosítására vonatkozik (Clifford 1986b. 99–102).

Ennek lényege abban áll, hogy az antropológiai ismeret forrását képező közvetlen tapasztalat fogalmi reprezentációja, ideális esetben tehát az írás olyan narratíva, amelynek logikai hátterét a hasonlóságelv absztrakt sémája alkotja. Clifford szerint az antropológiai megértésben működő sematikus eljárás nyelvi és fogalmi alapját az az előzetesen rendelkezésre álló kulturális ismeretkészlet teszi lehetővé, amelyet a tudomány a történetének egymásra következő fejezeteiben halmozott fel és foglalt rendszerbe. Bár a kulturális antropológia a huszadik század során egyre inkább törekedett a történeti típusú allegóriák helyettesítésére az általánosnak (egyetemes) vélt vagy ítélt szociokulturális allegóriák kiváltásával, ez azonban a lényegen mit sem változtat.⁴ A „Másik” ismeretreprezentációja az antropológiai írástevékenységben gyakorlatilag és elkerülhetetlenül a nyelvi-fogalmi analógiaállítás önkéntelen gyakorlatára épül: allegorizálás.⁵ A megállapításnak a kritikai fordulat lényegét illető ismeretreprezentációs

antropológiai kutatása, a múzeumok, fesztiválok, a turisztikai és etnikai performanszok elemzése. A társadalmi és kulturális viszonyokat meghatározó folyamatok vizsgálatából kiemelkedik a dekolonializáció jelensége, amit Clifford a csendes-óceáni térség, például a kaliforniai őslakosok vonatkozásában elemzett. Sikeres pályája során provokatív hangvételű és újító szemléletű könyveivel az antropológia kritikai fordulatának egyik kortárs vezéralakjává vált.

³ A „Másik” írásmódja (idézőjelben és nagy kezdőbetűvel) a fogalom terminusértékét hangsúlyozza, és a kortárs angol tudományterületi gyakorlatot, az *Other* kiemelését követi.

⁴ A „Másik” az antropológia tudománytörténeti fejlődésének legfontosabb allegóriája: „a Másik empirikus jelenvalósága teoretikus hiánnyá változik” (Fabian 2002. xi).

⁵ „Az antropológia az emberi kultúrák közötti hasonlóságok és különbségek érdekében megtartóztatta önmagát az eredet kutatásától, ám ettől még a reprezentációs folyamat lényegében nem változott meg. A »másik« leírásának legtöbb kísérlete továbbra is folytatja az igazság valamiféle elementáris és transzcendentális szintjére vonatkozó feltételezést és utalást.” (Clifford 1986b. 108.) Clifford példaként Ruth Benedict és Margaret Mead antropológiájának

válsággal való kapcsolatát, valamint részleteit – hagyatkozva Clifford eljárására – vizsgáljuk egy konkrét eset összefüggésében.

Marjorie Shostak, az 1996-ban tragikusan fiatalon elhunyt amerikai antropológus korszakos jelentőségű könyvvel írta be nevét a tudományterület történetébe.⁶ A *Nisa: The Life and Words of a !Kung Woman* egy szülés történetének leírásával kezdődik (Shostak 1981. 1–3). Clifford először részleteket emelt ki a leírásból, majd elemezte a szöveget.

Ott feküdtem és éreztem a fájásokat, ahogy jöttek újra és újra. Aztán valami nedvességet éreztem, a szülés kezdete. Azt gondoltam: „Hé, hát talán a gyerek az.” Felkeltem, vettem egy pokrócot és betakartam vele Tashayt; aludt. Aztán vettem egy másik pokrócot és a kisebb antilopbőrt magamra terítettem és kimentem. Hogy én nem voltam egyedül? Az egyetlen másik nő Tashay nagymamája volt, de ő a kunyhóban aludt. Szóval úgy, ahogy voltam, kimentem. Elsétáltam kicsit a falutól és leültem egy fa mellé. [...] Aztán megszületett ő, én ott ültem. Nem tudtam, hogy mit javítsak. Nem volt hozzá eszem. Ő ott feküdt, mozgatta körbe a karjait és megpróbálta az ujjait szopni. Sírni kezdett. Én pedig csak ültem és néztem őt. Azt gondoltam: „Ez az én gyerekem? Ki szülte ezt a gyereket?” Aztán azt gondoltam: „Milyen hatalmas dolog ez? Hogyan volt lehetséges, hogy kibújt belőlem?” Én csak ültem ott és néztem őt, néztem és néztem. (Shostak 1981. 1–2)

a kortárs amerikai társadalomban felvállalt széles körű etikai és politikai felelősségvállalását elemezte (uo.).

⁶ Shostak élettörténete és műve kritikai értelemben az antropológus-kutató tudományos vállalkozásának minden egzisztenciális, morális és ismeretelméleti dilemmáját megjeleníti. Bár nem tanult antropológusként, de férje oldalán 1969 és 1971 között több mint két évet töltött el terepmunkán a Botswana és Dél-Afrika határvidékén élő !kung közösségben. A hordatársadalomba szerveződött és elsősorban gyűjtögető életmódot folytató bennszülöttek között megtanulta nyelvüket, majd a női szerepek vizsgálata felé fordult érdeklődése. Shostak hosszadalmas előkészületeket követően választotta ki Nisát, aki az ötvenes évei elején járó asszony volt. Élettörténetén keresztül feltárta a !kung társadalom szokásvilágát, életmódját, értékrendjét és azokat a folyamatokat, amelyek alapjaiban változtatták meg a közösség létkörülményeit. Az először 1981-ben megjelent *Nisa: The Life and Words of a !Kung Woman* hatalmas sikert aratott. A kötet az emberi életszakaszok szerinti kronológiai rendben vezeti végig olvasóját a főhős életén. Shostak a könyvet a hitelesnek remélt antropológiai reprezentáció érdekében megkettőzött szerkezetű szöveggént állította elő. Az egyes életszakaszokat bevezető magyarázó előszót követően minden fejezet Nisa szavainak angol átiratából áll. A megoldás a szerzői szándék szerint a kétségtelenül objektív antropológiai ismeretek közvetítését szolgálta. Shostak a terepmunka tapasztalatainak, valamint Nisa élettörténeti narratívájának tükrében arra a következtetésre jutott, hogy a nők a közösség élelemszükségletének előállításában vállalt szerepük miatt a !kung társadalomban fontos státuszra és autonómiára tesznek szert. 1991-ben Shostak rákbetegség elleni kezelését követően visszatért a Kalaháriába. Az első terepmunka óta eltelt húsz évben bekövetkezett változásokat tanulmányozta. Könyvében (*Return to Nisa*) részletesen leírta azt a tradicionális eljárást, amellyel „bennszülött barátnője” megkísérelte gyógyítását (Shostak 2000. 209–217). Nisa történetének posztumusz megjelent második kötete a tanulmányozott kultúra iránt rendkívüli módon elkötelezett kutató személyes példáját mutatja fel. Shostak szövegei a kortárs antropológiában az ismeretreprezentáció kérdésével kapcsolatban folyó viták gyakran hivatkozott és elemzett példái.

Clifford a történet közvetlenségére, a hangsúlyosan megidézett élménynek az olvasóra gyakorolt hatásaira, illetve az ebben kódolt várakozásokra összpontosított értelmezésében. Az olvasónak először is el kell képzelni a gyökeresen eltérő kulturális normavilágot, ahol egy nő a bozótban egyedül szüli meg a gyermekét. Aztán, mintegy ennek ellentpontjaként, egyetemes emberi tapasztalatokra ismerünk: a gyermekszülés békés heroizmusa, a szülés után jelentkező érzések, a csoda és a kétségek. Másként fogalmazva, a szülés történetének szövege egyszerre tart számot a lokális kulturális viszonyok befogadására, valamint az eseményhez kapcsolható egyetemes emberi tapasztalatok transzkulturális értelmére. A Shostak szövegében közvetített antropológiai tudás tartalmának és hitelességének – ha tetszik tudományértékének – kérdése a megértésfolyamat és az ebben lejátszódó reprezentáció körülményeire és tényezőire irányítja a figyelmet. A Shostak könyvéből vett példa értelmezése megvilágítja, hogy a kultúrák antropológiai reprezentációja esetleges és vitatható alapokon nyugszik.

A történet elemzéséből levonható további következtetések során nem Clifford céljai mentén haladunk, aki az antropológiai írás textualizációs gyakorlatára jellemző allegorizálást, ennek a konkrét szövegben tetten érhető különböző szintjeit tanulmányozta. Pontosabban fogalmazva szándéka az volt, hogy az etnográfiai szöveg allegorikus tulajdonságainak kérdésén keresztül – ami közvetett módon a jelenség alapját képező ismeretelméleti problémát illeti – a reprezentáció témáját állítsa a vizsgálat középpontjába. Mi történik az antropológiai tapasztalásesemény és az antropológiai ismeret megfogalmazása, tehát a megértés- és értelmezésfolyamat időben lejátszódó menete során? Clifford és alkotótársai a nyolcvanas évek közepén az antropológiatudományi megértés hitelességét illető általános kérdést a reprezentáció kritikai felülvizsgálatának keretei között tanulmányozták.⁷ Az úgynevezett *Writing Culture*-vita elméleti és – az antropológiatudomány alapvető státuszát érintő – módszertani kérdései egy a különböző humán tudományterületeken átívelő, sokoldalú párbeszéd kezdetét jelentették. Az antropológiai megértés reflexív jellege, az objektivitás témája és az erre vonatkozó ismeretelmélet, a paradigmatis „Másik” értelemtartalma, valamint ennek reprezentációja bonyolult problémahalmazként tornyosultak a

⁷ James Clifford és pályatársainak színrelépése, az úgynevezett *Writing Culture*-vita, az ezt bemutató kötet (1986) az eltelt három évtized tudománytörténetének tükrében kétségtelenül megkerülhetetlen mérföldkő. A kötet egy 1984-ben Santa Fében (Új-Mexikó) megrendezett tudományos szeminárium anyagát tartalmazza. A szerzők a könyv alcímének tanulsága szerint elsősorban az etnográfiai szöveg poétikus jellegét, valamint az abban megmutatkozó politikai-hatalmi kontextus nyelvi alakzatait, a textualizációs folyamat mechanizmusait vizsgálták. A kötetnek az antropológiaelméletre és a tudományos kutatás módszertanára gyakorolt hatástörténete azonban a szerzők eredeti szándékán messze túlmutató következményekkel járt. A tanulmányokat jegyző tudósok a kritikai korszak – a kritikai-antropológiai gondolkodás – legmeghatározóbb teoretikusai: Mary Louise Pratt, Vincent Crapanzano, Renato Rosaldo, Stephen A. Tyler, Talal Asad, George E. Marcus, Michael Fischer, Paul Rabinow és James Clifford.

témákkal foglalkozó kutatók előtt. Célunk a *Writing Culture* keretei között felvetett szerteágazó antropológiaelméleti problémák összefoglalása és az ismeret-reprezentáció elsősorban filozófiai-antropológiai igényű elemzése.

I. AZ ISMERETREPREZENTÁCIÓS VÁLSÁG

Paul Rabinow a *Writing Culture* című kötetbe írt tanulmányát – *Representations Are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology* – Richard Rortyra vonatkozó utalással kezdte. Felhívta a figyelmet, hogy Rorty a nyugati filozófiai gondolkodás részeként kifejlődött ismeretelmélet fogalmát sajátos szemléleti képződményként értelmezte. Rámutatott többek között még arra is, hogy Rorty szerint az ismeretelmélet fogalma első jelentése szerint a mentális reprezentáció folyamatának tanulmányozását jelentette, amely egy sajátos történelmi korszakban, a 17. századi Európa társadalmi viszonyai között bontakozott ki, hogy aztán a 19. századi német klasszikus idealizmus keretei között jusson diadalra (vö. Rabinow 1986. 234).⁸

Ismerni valamit annyit tesz, mint pontosan reprezentálni azt, ami az elmén kívül van; ezek szerint megérteni a tudás természetét és lehetőségét egyenlő annak az eljárásnak a megértésével, hogy az elme miként képes megalkotni az ilyen reprezentációkat. A filozófia központi ügye a reprezentáció általános elmélete, egy elmélet, ami a kultúrát olyan területekre fogja szétválasztani, amelyek a valóságot jól vagy kevésbé jól vagy egyáltalán – bár úgy tesznek, mintha – nem reprezentálják. (Rorty 1979. 3.)

Rabinow szerint az általános ismeretelmélet terve a „valóság” és az azt megtestesítő „ismerettárgyak” reprezentációs folyamatainak egyetemes összefüggéseire irányuló vizsgálat, amelynek gyakorlati megvalósulási színtere nem más, mint a tudomány.⁹ A Rorty elképzeléseiből kiinduló okfejtés lényege, hogy a

⁸ Rabinow a kortárs antropológiaelmélet ugyancsak kiemelkedő személyisége. Chicagóban tanult antropológiát, majd a hatvanas évek közepén Párizsban töltött egy évet, ahol megismerkedett a kortárs francia társadalomfilozófiával, különös tekintettel Foucault munkásságára. (Számos világnyelvre lefordított könyve, a Hubert Dreyfus társszerzőségével írt *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics* az egyik első komplett elemzése az életműnek. A kötet 1982-ben jelent meg. Két évvel később *Foucault Reader* címmel válogatott forrásszöveg-gyűjteményt publikált.) A kontinentális hagyomány és interpretációja, valamint összehangolása az amerikai pragmatizmussal és az angolszász analitikus hagyománnyal fontos szerepet játszott Rabinow elméleti érdeklődésének kibontakozásában. A reprezentáció kérdését az antropológia ismeretelméletének középponti problémájaként gondolta el, és ezt jól bizonyítja az a tény is, hogy a *Writing Culture* kötetben publikált tanulmányt tíz évvel később napvilágot látott programművének – *Essays of Anthropology of Reason* – egy fejezeteként újra publikálta (lásd Rabinow 1996. 28–58).

⁹ Az ismeretreprezentációs krízis tudományelméleti összefüggéseinek, elsősorban interdiszciplináris vonatkozásainak elemzését a korszak további két meghatározó szerzőjé-

tudomány a tudást ismeretelméleti alapvetéséből következőleg a logikai azonosságelv teljesülésének függvényében állítja elő.¹⁰ Tudományos értelemben az ismeret igaz, ha az értelem számára az ismerettárgy objektív tapasztalata és az erre vonatkozó nyelvi alakzat – ideális esetben matematikai formula – reprezentációja közötti logikai megfelelés kétségtelen.

A hivatkozott filozófiai allúziókat követve Rabinow elemzésének központi témája a modern szociokulturális antropológia és a karteziánus-kantiánus ismeretrepresentációs hagyomány – amely a fenomenológiában ért tetőpontjára – közötti megfeleltethetetlenség. Rabinow szerint tehát Rorty a német filozófiai idealizmus hagyományához tartozó ismeretelmélet dekonstrukciójával nem a gondolkodás – és ennek elsőrendű színtere, a tudomány – ellen indított támadást, nem az igazság, az ésszerűség vagy az ítéletalkotás valamiféle általános mértékének a lehetőségét vetette el. Egyszerűen arról van szó, hogy a nyugati ismeretelmélet és az ennek talaján konstruált tudományparadigma – amint ezt Rabinow egy másik kortárs analitikus szerző, Ian Hacking tudománykritikai elképzeléseire utalva kifejti – a karteziánus logikai örökség, azaz egy gondolkodási stílus foglya.¹¹ Azé a stílusé, amely egyfajta a *priori* történelmi feltétel formájában a logikát olyan rögzült érvelési rendszerként aknáztta ki, amely eleve meghatározta, hogy a tudomány keretei között mi lehet „igaz”, vagy éppen ítélezett arról, hogy mi „hamis”. Mondhatni az ismeretelmélet ideája és az ennek tulajdonított abszolút értékű logikai eljárásrend egyfajta a *priori* rendezési sémaként,

nek monográfiájában részletesen olvashatjuk. George Marcus és Michael Fischer 1986-ban *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences* címmel megjelent könyve az antropológia ismeretelméleti státuszának kritikai szemléletű tisztázására vállalkozott. A könyv nyitó fejezete a humán tudományokban kiobbant reprezentációs krízis átfogó elemzését kínálja. A szerzők álláspontja szerint a krízis okainak meghatározása a tudománytörténet interdiszciplináris folyamatainak értelmezésén keresztül lehetséges. Az elméleti folyamatokat a II. világháborút követően és a hatvanas évekre fokozatosan teret nyitó, illetve összefoglaló módon „posztparadigmáknak” nevezett humántudományi szemléletek uralták. A posztmodern, a posztstrukturalizmus és a posztmarxizmus a humán tudományok korábbi korszakaiból megörökölt totális teóriák kritikáját fogalmazza meg. A „posztparadigmák” közös jellemzője, hogy interdiszciplináris folyamatokat generálnak, amelyek értelmezése világossá teszi, hogy a reprezentációs krízis nem az antropológia „belügye”. Sőt, az antropológiai tudástapasztalat ismeretrepresentációja körüli elméleti bonyodalmak tisztázásában a társtudományok közreműködése megtermékenyítő hatású lehet (vö. Marcus–Fischer 1999. 7–16).

¹⁰ Rabinow megemlíti, hogy maga Rorty is lényegesnek tartotta a 19. század végétől a karteziánus tudományos univerzalizmussal szemben kibontakozó filozófiai törekvéseket, melyeket a Heidegger, Wittgenstein, Dewey névsor fémjelez, és leegyszerűsítve a nyugati filozófia történeti és logikai dekonstrukciójaként jellemzett (Rabinow 1986. 236).

¹¹ Ian Hacking az analitikus tudományfilozófia egyik doyenje. Ismeretelméleti realizmusának társadalmi összefüggéseit kidolgozó műve, a *The Social Construction of What?* a kortárs antropológiára jelentős hatást gyakorolt. A könyv utolsó fejezete – *The End of Captain Cook* – a kultúrák közötti konfliktusfolyamatok antropológiai elméletével foglalkozik, többek között Marshall Sahlins és Clifford Geertz nézeteivel összefüggésben, illetve ezek ismeretelméleti koherenciáját vitatva (vö. Hacking 1999. 207–223).

ismeretkonstrukciós gyakorlatként hagyományozódott az elmúlt évszázadok tudomány-étoszában.

Rabinow ugyanakkor arra is figyelmeztetett, hogy félreértés ne essék, az ismeretelméleti dogmatizmus elleni „lázas” nem a logika gondolkodásból történő kirekesztésének kísérlete, csupán annak a felismerése, hogy a logika nem „minden” igazság alapja: az ismeretelméleti logika az ismeret reprezentációjának egy lehetséges, de nem kizárólagos módja és formája. Az ismeretelméleti logika egy a történetileg kialakult érvelési stílusok között: vagyis a tételt megfordítva, beláthatjuk, hogy létez(het)nek történetileg és kulturálisan kialakult további és merőben eltérő ismeretreprezentációs eljárásmodok.¹² Rabinow elemzésének további szakaszaiban egyrészt a kortárs filozófia szerzőinek az ismeretelméleti hagyományból táplálkozó ismeretreprezentációs eljárásrendet illető kritikai észrevételeit vette sorra.¹³ Másrészt vázolta a posztmodern kritikai filozófia, valamint az antropológiatudomány területén kibontakozó ismeretreprezentációs válság értelmezésére vonatkozó feladat között fennálló összefüggéseket.

Rabinow a *Writing Culture*-vita fő témáját képező tudásterületi ismeretreprezentációs válság megértésének nyitját Foucault diskurzuselméletéhez kapcsolta.¹⁴ A diskurzus kitüntetett funkciója, hogy egy korszak nyilvános társadalmi terében a közösség egymásba fonódó beszédeseményeinek, témáinak, narratív gyakorlatainak bonyolult szövevényében az érintettek szemszögéből egyfaj-

¹² Álláspontjának szentencia értékű összefoglalását Hacking nézeteihez kapcsolódva adta meg: „Ő (ti. Hacking – B. G.) amellet érvel, hogy mindez nem foglalja magában azt, hogy a popperi értelemben vett egységes igazság birodalma után kellene kutakodnunk, de sokkal inkább Feyerabend nyomán vizsgálódási feltételeinket, amennyire csak lehetséges, nyitottnak kell megtartani” (Rabinow 1986. 238).

¹³ Rabinow antropológiaelméleti alapállását a kortárs filozófia eltérő hagyományokból kinövő szerzői között kimutatott szinkrézisre alapozta. Hacking, Foucault és Jameson diszciplínáris ismeretkonstrukcióval kapcsolatos nézeteit a saját tudományterületén tetten ért ismeretreprezentációs problémák fókuszálása érdekében aknáztta ki (vö. Rabinow 1986. 237; 238–241; 248–251).

¹⁴ Michael Foucault (1926–1984) kétségtelenül a 20. század egyik legnagyobb interdiszciplínáris hatású gondolkodója, aki a kortárs antropológiaelmélet fejlődésére is rendkívüli befolyást gyakorolt. A filozófia, a történettudomány, a pszichológia és a társadalomelmélet területén írt elemzéseinek egyik középponti témája a diskurzus fogalmának a modern európai gondolkodásban játszott meghatározó szerepéhez kapcsolódik. A diskurzus történeti értelemben egy korszak és az ezt reprezentáló nyelvi, kulturális és társadalmi közösség minden lehetséges beszédeseményének megjelölésére szolgáló paradigma. Ebben a formájában az érzékelt társadalmi valóság tárgyasululásának színtereként szolgál, ami az önmegismerésre törekvő egzisztencia perspektívájából a diskurzusban ölt testet. Foucault filozófiájának a diskurzus kulcsterminusa, rendszerében több funkcióval párhuzamosan terhelte, a történeti időben kibontakozó, változó és tetten érhető folyamatos társadalmi tevékenységformát jelöl. A témát Foucault az életmű számos helyén kifejtette. *A tudás archeológiája* második fejezetében a szerző a diszkurzív események terét, a beszédképződményeket és az ezekben lejátszódó tárgyképzési gyakorlatot fejt ki részletesen (vö. Foucault 2001. 29–100). A diskurzuselmélet talán legközismertebb összegző kifejtése az 1970-ben a College de France-ban tartott székfoglaló előadása, ami aztán később *A diskurzus rendje* címmel látott napvilágot (vö. Foucault 1991. 868–889).

ta rendet képvisel. Rabinow annak érdekében, hogy olvasóját az antropológiai ismeretreprezentáció témájához közelebb vigye, a diskurzus Foucault részéről kidolgozott elméletének egyetlen összefüggésére helyezte a hangsúlyt. Lássuk röviden!

Foucault szerint a diskurzus általános tulajdonsága, hogy egyrészt rendelkezik úgynevezett külső kizáró eljárásokkal, amelyek funkciója az, hogy a diskurzusnak formai értelemben normákat, szabályokat és eljárásokat kölcsönöz. Pontosabban ezek tükrében válik világossá a diskurzusban érintettek számára, hogy mi a hiteles norma, a szabály és az eljárás, amihez igazodni előfeltétele a diskurzusban való részvételnek.¹⁵ Ezzel párhuzamosan a diskurzus fontos tulajdonság-csoportját képezik az úgynevezett belső eljárások: „azért belsők, mert itt már maguk a diskurzusok ellenőrzik önmagukat” (Foucault 1991. 873). Rabinow a diskurzusban osztályozó, elosztó és rendszerező elvként működő három eljárás közül egyet, a diszciplínát emelte ki.¹⁶ A diszciplína

lehetővé teszi az alkotást, ám szűkre szabott határok között. [...] [E]gy diszciplínát tárgyak tartománya, módszerek csoportja, igaznak tekintett kijelentések korpusza, szabályok, definíciók, technikák és eszközök összessége határoz meg: mindez egyfajta névtelen rendszert alkot, amely annak rendelkezésére áll, aki használni akarja vagy tudja, anélkül hogy a rendszer értelme vagy érvényessége feltalálója nevéhez fűződne (Foucault 1991. 875).

Rabinow értelmezésében Foucault a diszciplínát a diskurzus egyik korlátozó formájának tekintette, ami nyitott ugyan, azaz a határain, az érvényességi tartományán túlra vonatkozó utalások lehetségesek, ám az ilyen kijelentések bizonyossága (igazság) a diszciplínát uraló diskurzus ismert kizáró elvei mentén nem igazolható. Másként, amint ezt például Foucault a biológiatestudomány fejlődésének példáján keresztül elmagyarázta, ha egy-egy a valóságot megértő módon megragadó kijelentést valamely konkrét diszciplínához – tudományterülethez – akarják besorolni, akkor a hozzárendelés előfeltétele, hogy bele kell illenie abba az elméleti képbe, ami az adott diszciplínáris diskurzust jellemzi (Foucault 1991. 876).¹⁷ Úgy tűnik, hogy a „diszciplína a diskurzus termelését ellenőrző elv. Megszabja határait, mégpedig egyfajta identitás működése folytán, amelynek formája a szabályok folytonos aktualizálása” (Foucault 1991. 877).

¹⁵ „A diskurzust sújtó három nagy kizáró rendszer (a tiltott szó, a megkülönböztetett örület és az igazságvágy)” (vö. Foucault 1991. 869–873).

¹⁶ Foucault a kommentár és a szerző diskurzusban játszott paradigmatisz szerepének elemzését követően harmadikként a diszciplína szabályozó funkcióit vizsgálta (vö. Foucault 1991. 873).

¹⁷ Foucault példájában Mendelnek a biológiatestudomány diszciplínáris kereteinek rögzítésében játszott szerepét dolgozza ki részletesen (a példát elemzi Rabinow 1986. 238).

Ezek szerint a diskurzus diszciplínára és megfordítva, a diszciplína diskurzusra gyakorolt kölcsönös hatásviszonya bonyolult kapcsolatrendszer. Rabinow szövegének részleteitől elvonatkoztatva is konkrétan behatárolhatjuk, hogy az antropológiatudomány kritikai fordulatainak kulcseseményét képezi az ismeret-reprezentációs válság. A szociokulturális antropológiatudomány a 19. század második felétől eredetileg a nem európai társadalmi közösségek tanulmányozására szakosodott diszciplína volt. A tudásterület, illetve a kibontakozását uraló diskurzus forrásai és szabályai csakúgy, mint az ezek alakulását tevékenységükkel befolyásoló, a „színtérre” lépő tudósok és minden egyéb szereplő a nyugati tudományparadigma és az eurocentrikus kulturális örökség következménye. Ezzel szemben a szociokulturális „Másik” minden reprezentációs formája a diszciplínán kívül esik. A „Másik”-nak a tudományban létrehozott reprezentációja az antropológiatudomány működését meghatározó szabályok és a szociokulturális környezet hatókörén túlra utal. Kritikai olvasatban az antropológia tárgya nem képezi az antropológia részét.¹⁸

Rabinow nagyon pontosan, több szinten és Foucault következtetéseivel összhangban azonosította a jelenséget. Egyrészt rámutatott arra, hogy az interpretív fordulat az antropológiában a kritikai eszmélés közvetlen előzménye. Geertz meglátása, mely szerint a bali bennszülötteknek a kakasviadalra vonatkozó interpretációi (szövegei) a tudományterületi megértés kulcsát képező értelmezések, lényegében azt jelenti, hogy az antropológia a történetileg kitermelt diszciplináris diskurzus kereteiből kilépve tevékenységének súlypontját az „ismerettárgy realitásának” rendeli alá: mintegy szembeállítva a diszciplináris diskurzus spekulatív és önkorlátozó jellegével (vö. Rabinow 1986. 242).¹⁹ Az antropológia (etnológia) egész története saját diszciplináris határainak meghaladására irányuló kényszerkésztettség, amennyiben arra irányuló törekvése, hogy tárgyat, a szociokulturális „Másik”-nak a kutató által tapasztalatilag megragadható alakzatait megértse, folytonos „határátlépés”. Rabinow szerint ez a felismerés

¹⁸ Az ismeret-reprezentáció objektív feltételrendszerének módszeres végiggondolása a kortárs antropológiában feltűnően hiányzik. Johannes Fabian szerint ennek az oka, hogy nem került sor az ismerettárgy – a „Másik” – ismeretelméletének kidolgozására, amennyiben, és Fabian ezt következetesen hangsúlyozza, az antropológia megrekedt tárgyának ontologizálásánál. Az ontologizációnak nevezett eljárás lényege, hogy az ismerettárgy egy vagy néhány ténytulajdonságát – társadalmi, biológiai, szimbolikus stb. – átfogó értelemben kezdik használni, ami az antropológiai tudás megalapozása helyett az ismeret eredetének azonosítására irányuló művelet. Fabian úgy véli, hogy a reprezentáció objektivitásának ismeretelméleti megalapozásával kapcsolatos hiányosságok háttérben fontos szerepet játszik a kontinentális fenomenológia kevésbé sikeres adaptációja az angolszász antropológiába (vö. Fabian 2001. 16–23).

¹⁹ A bali kakasviadal szövege 1972-ben keletkezett majd másfél évtizednyi indonéziai kutatást követően, valójában Geertz tudományos pályájának korai, a Chicagói Iskola hagyományaihoz köthető időszaka és az életmű interpretív korszaka közötti átmenet fontos programműve. A tanulmány tudománytörténeti jelentősége, hogy megvilágítja a textualitás és az antropológiai megértés közötti kapcsolat szemléleti jelentőségének részleteit (Geertz 1996. 126–169).

az interpretív fordulatban teljesedett ki, majd az esemény következményeit feldolgozó módszeres reflexió révén a kritikai antropológia formájában azonossá vált magával az antropológiatudománnyal.

Foucault az antropológia (etnológia) kivételes jelentőségéről (a pszichoanalízissel párhuzamosan) *A szavak és a dolgok* utolsó fejezetében írt részletesen (Foucault 2000. 417–431).²⁰ Felismerte, hogy ellentétben más társadalomtudományokkal az antropológia nem zárja be magát a történetileg megörökölt diszciplináris koherencia reményének börtönébe, és az ismerettárgyra irányuló megértő gondolkodás az önmeghaladás, a tudomány-diskurzus kereteiből történő kilépés kivételes példája (a pszichoanalízissel együtt) (Foucault 2000. 421–425). Rabinow-hoz kapcsolódva mondhatjuk, hogy az interpretív fordulat és ennek kritikai reflexiója – amit dekonstruktív-szemiotikai fordulatnak keresztelt el (Rabinow 1986. 242) – rávilágít az antropológiában a nyugati diszciplináris örökség ismeretelméleti meghaladásának eseményére, ugyanakkor kíméletlenül szembesít a helyzet következményeivel, jelesen a tudásterületi ismeret-reprezentáció minden elméleti és gyakorlati nehézségével.²¹ Az antropológiai megértés a „bennszülöttek” saját világukra vonatkozó értelmezéseinek megértésfeladataként a „Másik” ismeretreprezentációja körül felhalmozódott elméleti problémákat új megvilágításba helyezte. Az ismeretreprezentációs válság a korszak antropológiaelméleti törekvéseiben több szinten is kidolgozásra került. A következőkben három összefüggés – a *Writing Culture*-vitában a textualitás és a hatalom, a kultúra predikátumai és az „idegen” („Másik”) fenomenológiai paradoxonjának – részleteivel foglalkozunk.

Amint azt Rabinow a *Representations Are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology* címmel jegyzett programértékű szövegében kidolgozta, a kortárs antropológiatudomány státuszát az ismeretreprezentáció kérdése uralja. Rabinow a témafelvetést James Cliffordnak az antropológia textuálisan konstruált autoritásával kapcsolatos értelmezéséhez kötötte (Rabinow 1986. 243). Ennek lényege az, hogy az antropológiai kutatásfolyamat, a terepmunka során szerzett tapasztalatok, azaz maga az ismeretgyűjtés a kutató és a „bennszülött” (a „Másik”) között lejátszódó dialógus terméke. A probléma az, hogy az erről tudósító beszámoló, az elemző, értelmező eljárás végleges nyelvi konstitúciója, tehát az ismeretreprezentáció textuális szintje az „etnográfiai értelmezés szituatív aspektusait” kirekeszti. Pontosabban a szöveg maga bizonyíték arra, hogy

²⁰ Az antropológia és etnológia diszciplináris megnevezések az angolszász (itt Rabinow) és a francia (itt Foucault) nyelvhasználatban hozzátvetőleges szinonimák.

²¹ „A »társadalomtudományokhoz« képest a pszichoanalízis és az etnológia inkább »ellentudományok«; ezzel nem azt akarjuk mondani, hogy kevésbé »racionálisak« vagy nem olyan »objektívek«, mint a többi, hanem azt, hogy ezek az ellentétes irányba indulva a társadalomtudományokat visszavezetik ismeretelméleti alapjukra, és szakadatlanul »szétszedik« azt az embert, aki a társadalomtudományokban megalkotja és ismételtlen újraalkotja pozitivitását” (Foucault 2000. 423).

az antropológus „ott” járt, de egyúttal bizonyítéka annak is, hogy személye – az antropológiai ismeret egzisztenciális előfeltételeként értékelhető faktum – a „Másik” reprezentációjának már nem képezi tartalmi alkotóját, mintegy eltűnik abból. A tudományos írás a szerző számára nem csupán arra biztosít lehetőséget, hogy mintegy megvonja magát a szövegtől, melynek elsőrendű oka éppen személye és az abban képviselt intenciók. Rabinow azt is világosan rögzítette: az antropológiai szöveg mintegy természetéből következőleg és a szerzői szándéktól függetlenül azzal, hogy az önreferencialitás – az antropológiai jelenlét – kirekesztésével teremt távolságot attól, amit ábrázol, egyben önkéntelenül és minden szándékától függetlenül „uralma” alá hajtja az ábrázolás tárgyát képező „Másikat”.²²

A *Writing Culture*-vitaként elhíresült tudományos párbeszéd az antropológiában az 1980-as években végbement kritikai fordulat markáns részét képezte. Az azonos címmel megjelent tanulmánygyűjteményben Rabinow írása mellett több olyan szöveg olvasható, amelyek az antropológiai írás ismeretreprezentációs funkcióit és az ezekből levezethető ellentmondásokat elemezték. James Clifford a kötet bevezetőjében indoklasként és elméleti pozicionálasként a reprezentációs folyamat átláthatósága és a tapasztalatok közvetlenségének ábrázolása körüli tisztázó értékű elméleti munka szükségességét hangsúlyozta (Clifford 1986a. 2).²³ A téma fordulatértékét és a kritikai látásmód alkalmazásának megke-

²² „Clifford fő tétele az, hogy az antropológiai írás a terepmunka dialogikus jellegének elnyomására irányul és ezzel az antropológusnak a szöveg feletti teljes ellenőrzés lehetőségét nyújtja” (Rabinow 1986. 244).

²³ Nagyon érdekes tény, hogy az antropológiai ismeretreprezentációval kapcsolatos kételemek nem kizárólag a közismert *Writing Culture*-vita keretei között fogalmazódtak meg. Ettől teljes mértékben független és más szellemi gyökerekből táplálkozó eljárás mentén, de nagyon hasonló következtetésekre jutott Hubert Fichte. Fichte (1935–1986) írói munkássága elválaszthatatlan volt afrikai és közép-amerikai utazásaitól, az ott szerzett kulturális tapasztalatok nyelvi reprezentációjának kérdéséről, az ismeretközvetítés elméleti dilemmáitól. „Az író-kutatónak két választása van egy beavatási szertartás leírásának megközelítésekor. Vagy engedelmeskedik a vallási szabályoknak és maga is átmegy a beavatási rítuson – ha így cselekszik, akkor köteles megfigyelni a vallási titkot. Következésképpen, ha teljesíteni akarja a tudományos leírás követelményeit, akkor a fogadalmi titok árulója kell lennie – annak minden velejáró lélektani és társadalmi következményével egyetemben –, vagy az akadémiai diszciplínát kell elárulnia.” (Idézi Neumann 1991. 264.) Talán még hangsúlyosabban világítja meg a kulturális tapasztalat szöveges reprezentációjának elméleti, etikai és módszertani nehézségeit az 1976-ban keletkezett Xango egyik metaforikus szöveghelye. Az idézett szöveghely töredékes és stilisztikailag redukált nyelvhasználata tudatosan alkalmazott szerzői eljárás volt. „Mi vagyunk a győzők. Mi győztesként cselekszünk. Tudás hatalom. A fizikai érzékelés a győző érzékelése. Az antropológus győztesen tűnik elő az indián törzsek strukturális analíziséből. Az újságr riportok az éhezés, a hermafroditák és a kivégzettek trófeái. A festő diadalmaskodik az anyag és az arcok felett. (Cézanne az egyetlen, aki végül anélkül győzedelmeskedett, hogy a vereség jeleként fehér foltokat hagyott a vásznon.) A regényíró győz a regényben; a bíráló leigázza a megbíráltat. Az avantgarde művész kételyének eszközével arat diadalt. Egy beszélgetésben két fronton aratunk győzelmet: a tárgy felett és a beszélgetőtárs felett, szavaink olyanok, mint egy francia, aki spanyolokat és indiánokat mészárol. Én Haitiből nem bukkanok fel győztesen. Jegyzeteim hibák lejegyzései, fals következtetések,

rülhetetlen feladatát világosan indokolta: „A kulturális reprezentáció diszkurzív aspektusai iránti érdeklődésünk nem a kulturális »szövegek« interpretációjára, hanem az ismerettermeléssel való kapcsolatukra irányul” (Clifford 1986a. 13).

Ha elolvassuk a kötet tanulmányait, jól látható, hogy az ismeretreprezentáció és az antropológiai kultúraábrázolás textuális gyakorlatai közötti összefüggések elemzése a kritikai fordulat egyik gerinctémájaként tűnik fel és további számos elméleti kérdés forrása.²⁴ Clifford, Rabinow és a kortárs kritikai szerzők felvétele szerint az ismeretreprezentációs válság feloldásának igénye a tudományterületen nem öncélú elméletgyártás, spekuláció vagy passzió, amennyiben tétje súlyos, lényegében az antropológiatudomány létjogosultságának igazolása.

Tudománytörténeti perspektívából úgy tűnik, hogy a tudomány ismerettárgyának – az általános értelemben vett szociokulturális „Másik” – reflektálatlan, tehát magától értetődő bizonyossággént megvalósított reprezentációja, és az ehhez szervesen kapcsolódó, a tudománytörténet korábbi korszakaiból megörökölt hit elillanása számos kényes kérdést eredményezett. Ezek közül a *Writing Culture* kritikai keretei között kiemelkedett a szerző-kutató saját tevékenységére irányuló elemző szándéka, ami igen tág összefüggésekben nyert teret.²⁵ Kérdés formájában összefoglalva: vajon az antropológiai szöveg autoritásának tükrében a „Másik” – mint a szerző részéről létrehozott fixált textuális alakzat – kiszolgáltatottsága, szociokulturális lényegének az ismeret és az interpretáció formájában történő felmutatása mennyiben esik egybe az antropológus saját magával szemben támasztott előzetes elvárásaival? Itt tehát nem csak az válik kérdésessé, hogy az, amit az antropológiai tudásban a „Másikról” tudunk, elmondható-e anélkül, hogy magunkról is beszéljünk, de az is talány, hogy mi az, ami mindezzel kapcsolatban egyáltalán – etikai megfontolásaink tükrében – kimondha-

elhamarkodott cselekvések. Ha valahol Wittgenstein csendje és diadalmaskodó elemzéseink és szintéziseink nyelve között volna egy másik nyelv, amelyben világosabbá volna tehető a változás mozgása, az egymásnak ellentmondó vélekedések, az érzékenység és összhang dilemmája, kétségbeesés és praxis, akkor ezt a nyelvet kellene használnom. Ez egy alapvetően más nyelv volna. Talán az indiánok és az afrikaiak rendelkeztek a kifejezőkészségnek egy olyan eszközével, amely kevésbé hódító.” (Fichte 1984. 119.)

²⁴ Mary Louise Pratt a szerző személyes narratívájának az antropológiai szövegben megmutatkozó példáit az ön-reprezentáció eseteiként elemezte és felhívta a figyelmet az objektíváló szándék és a szubjektív nézőpont közötti ismeretelméleti feszültségre (vö. Pratt 1986. 27–50). Stephen A. Tyler a kortárs kognitív antropológia doyenje az antropológiai ismeretreprezentációt a szubjektív érzékeléstapasztalat és a kollektív kommunikációs jelkészlet közötti megfeleltetés összefüggésében határolta be (vö. Tyler 1986. 123). Talal Asad az ismeretreprezentációt egyfajta fordítási feladatként mutatja be, amely során az antropológus megpróbálja a terepről való hazatérést követően a tapasztalatait a saját kulturális kódrendszerére átültetni (vö. Asad 1986. 159).

²⁵ Az antropológiai megismerés klasszikus funkciója az eltűnőben lévő kultúráknak az egyetemes enciklopédikus tudásban való megőrzése volt. „Az etnográfia eltűnő tárgya, legalábbis jelentős mértékben a reprezentációs gyakorlat létjogosultságát szavatoló retorikai konstrukció: »megmentő« [*salvage*] etnográfia a kifejezés legtagabban vett értelmében. A »Másik« a széthulló időben és térben elveszett, de a szövegben megmenekült.” (Clifford 1986b. 112.)

tó. Az ismeretreprezentáció alapvető kereteinek és etikai összefüggéseinek kifejtését a korszakban megvalósító, manapság már „klasszikusnak” tekinthető antropológiaelméleti szöveg hely James Cliffordnak a kultúra predikátumaival kapcsolatban kidolgozott elképzelése.

Clifford kritikai programkötetének már a címe, *The Predicament of Cultures* is sokat ígérő elemzői szándékot sejtet.²⁶ A szöveg bevezetője és első fejezete aztán pontosan feltárja a szerző elképzeléseit. Clifford az antropológiatörténet fontos felismeréseként utalt a tudományterület ismerettárgyának meghatározása körüli zavarok kialakulására, valamint ezzel szöges ellentétben az antropológia-tudomány művelésének feltételeként rögzülő szemléleti kánon – a kutatómódszertan eljárásrendje – megformálódására, amely események a húszas-harmincas években szinte egyszerre mentek végbe. De miről is van itt pontosan szó?

A téma kifejtését William Carlos Williams, egy New York külvárosában élő fiatalember 1920 körül írt versének elemzésével kezdte.²⁷ Williams költeményét egy lányról írta, akit munka közben lakásából figyelt meg. Úgy tűnt, legalábbis a megfigyelő, a költő szemszögéből, hogy a költeményt ihlető „kép”, „akit” Williams Elsie-nek keresztelt el, személyében mindazt képes megjeleníteni, ami a költőnek saját perszonális világát jelenti: családját, kezdő poétikai próbálkozásait, művészetét, a környező modern világot, amely ellenállhatatlanul szippantotta mindnyájukat magába (vö. Clifford 1988. 1). Kentucky hegyei, Jersey elszigetelt tavai, a kaland kedvéért vonatozó nemtörődő férfiak, a parasztok hagyománya, néhány orvos család és számos Elsie, hogy csak néhányat emeljünk ki a hosszú, szinte lélegzetvétel nélkül hömpölygő versben megidézett képekből (vö. Clifford 1988. 1–3). Ezek mind Amerika, a dolgok, amelyek Amerikát alkotják, és amelyek a költő szeme előtt kezdenek széthullani, illetve egymással történő keveredésükben eredeti jellemvonásaikat elveszíteni.

Williams dadaista kísérletét Clifford az etnográfiai modernitás predikátumaként jellemezte. Azzal érvelt, hogy a költő lényegében a személyes egzisztenciális alaphelyzetében történő gyökeres változásokat érzékelve szembesült

²⁶ Clifford a címadáskor egy az elemzése céljait tekintve fontos szójátékkal élt. A *predicament* jelentése a kortárs angol nyelvhasználatban ugyanis összetett. Egyrészt a fogalom filozófiai (logikai) jelentésére utal. Arisztotelész *Organon* címmel összefoglalt, logikai írásait tartalmazó gyűjteményének első fejezetében, a *Kategóriák*ban dolgozta ki a predikátumok rendszerét. Arisztotelész a nyelv szavait három fő csoportra osztotta, és a predikátumok három típusába sorolta be. Az angolban a *predicament* első jelentése: kategória. Ugyanakkor az angol köznyelvi használatban és ugyancsak a görög eredeti etimológiai örökségeként a predikátum valamilyen kínos ügy, baj értelemben is használatos. A kultúra predikátumainak elemzése az antropológia perspektívájából tehát olyan, a tudománytörténetben kitermelődött problémás kategóriák vizsgálatát öleli fel, melyek elemzése a diszciplína alapvető ügye. Clifford részben metaforikus szójátéka a kritikai látásmód fordulatjellegét emeli ki, amennyiben a tudománytörténeti örökséggel történő szembenézésre ösztönöz. A kötetbe szerkesztett írások 1979 és 1986 között keletkeztek.

²⁷ William Carlos Williams (1883–1963) az amerikai imagizmus, a felfokozott képszerűség és tömör kifejezésekre törekvő avantgárd költészeti irányzat képviselője volt.

a modernitás könyörtelen gyökértelenségével, a gyorsuló mobilitással, amivel minden sors- és kortárs kénytelen volt szembesülni. Az egyén világából eltűnnek az autentikus, egyszerre primitív és szép helyek, az ember kapaszkodók nélkül marad. Clifford olvasatában Elsie személye és a kapcsolódó életérzés megfogalmazása az etnográfiai modernitás nyitánya, ami szemléleti fordulatot hordoz (követel). A költői szándék az univerzalitás megragadása a lokális partikularitásban, ami antropológiai értelemben a mikrovilágoknak a társadalmi makrofolyamatokhoz történő alkalmazkodási kényszeréből levezethető átalakulás, ezen változások rögzítésére irányuló kísérlet. A további részletektől elvonatkoztatva: mindaz, amit Williams sajátos költészeti nyelvezettel megfogalmazott, lényegét tekintve a társadalmi térben az egyén szemszögéből tetten ért radikális életélményre vonatkozó személyes reflexiója.²⁸

A belülről – mondhatni „émikusan” – feltárt világra vonatkozó ismeretek reprezentációja emlékeztet az antropológiatudományt kísérő és fokozatosan előálló sajátos helyzetre. Ennek lényege, amit maga az antropológia története is világosan tárt a tudományterület művelői elé, hogy idealizált ismerettárgya, az autentikus, lokális, jól leírható határokkal rendelkező intakt „hely”, eredetileg a primitív kulturális életvilág fokozatosan és végérvényesen eltűnt. Megfordítva, a lokális partikuláris „életvilágnak” a fokozatosan kiterjedő globális makrofolyamatokhoz való kényszerű alkalmazkodása úgy változtatta meg az antropológia ismerettárgyát képező színterek jellemvonásait, hogy maga a tudomány is – elméleti és módszertani értelemben egyaránt – alkalmazkodási kényszerhelyzetbe került. Ha kell, akkor az alkalmazkodás egyfajta végtermékeként fogható fel maga a tudásterület általános ismerettárgya, a szociokulturális „Másik”. Másként fogalmazva az antropológiatudomány ismerettárgyának fokozatos jelentésbővülése és az ezt felölelő tudománytörténeti folyamat a fokozatosan kitáguló globális szociokulturális térben kijelölhető orientációs pontok szükséglete iránti diszciplináris igény, ami a legáltalánosabb formáját a szociokulturális „Másik” paradigmatis értelmében nyerte el és a kritikai fordulat részeként került részletes kidolgozásra.

Clifford az etnográfiai modernitást az 1920-as évektől a kritikai fordulatig – tehát személyes elemzői jelenéig – terjedő időszakban a tudományterület elméleti kísérleteinek színtereként, de önmagát beteljesíteni képtelen és folyamatosan elhalasztódó célképzetként állította be. Emellett felhívta a figyelmet arra is, hogy szinte ugyanekkor, tehát amikor Williams poétikus diagnózisa keletkezett a húszas években, az antropológiatudomány jeles szerzői hosszú évtizedek módszertani szintézisének eredményeként kanonizálták a tudásterületi kutatási

²⁸ A költeményben megidézett képek részletes elemzését Clifford érdekes összefüggésbe állítva tárta az olvasók elé. A modern jellemző tulajdonságaként mutat rá ahistorikus karakterére, amennyiben a „világ” történetileg keletkezett autentikus alkotói a modernben elvezítik történetiségüket, mintegy a keveredés eredményeként feloldódnak (Clifford 1988. 5).

gyakorlat alapelveit. Ennek tükrében hogyan is alkalmazkodhatott volna az antropológiatudomány az ismerettárgyával azonos, de folyamatosan változó szociokulturális feltételrendszerhez, ha egyszer a rendelkezésre álló módszertani és elméleti eszközök az értelmezés tekintetében megkérdőjelezhetetlen autoritással bírtak? Clifford az etnográfiai autoritást mintegy a tudomány művelésének keretfeltételeként azonosította a módszertani autoritás jelenségével. Álláspontja szerint az ismeretelméleti következményekkel járó ideológiai értékű elköteleződésnek a részvevéses megfigyelés áll a fókuszpontjában. A részvevéses megfigyelés, azaz az „idegen” szociokulturális életvilág módszertanilag kizárólagosan hitelesnek kikiáltott „becserkészési” eljárása azonban magában foglalta az ismeretközvetítést, tehát a kutató személyes tapasztalatait reprezentáló írott szöveg jellemvonásainak általános kérdéseit is.²⁹ Clifford szerint a részvevéses megfigyelés módszertani kanonizálásának ismeretelméleti következményeivel az antropológiában csak megkésve, következetes reflexív igénnyel csak a kritikai fordulat részeként történt meg a szembenézés. Ez az oka annak, hogy az antropológiai írás – szöveg- és ismeretkonstrukció – autoriter jellemvonásait a tudomány ugyancsak sokára és önnön krízistapasztalatával összefüggésben ismerte fel.³⁰

De honnan ered az antropológusnak a tudománytevékenysége természetes részeként felvetődő autoriter gyakorlata? Miben áll az ismeretelméleti kapcsolat az antropológiai írásban kifejezésre jutó „hatalom” és a „Másik”-nak a szöveg keretei között megkonstruált karaktere között? A kérdések különösen fontosak akkor, ha tudjuk, hogy az antropológia tudománytörténetének egy nagyon kivételes korai időszakától eltekintve a kutató, hite szerint, a kulturális relativizmus érvényesítésével a „Másik” alakjában egy minden tekintetben egyenrangú felet tételez a maga számára. Clifford az írásban és a szöveg révén érvényesülő autoritás okait az antropológiában a kutatói szándéktól függetlenül működő predikátumokból vezette le. A predikátumok a tudománytörténetben megörökölt és rögzült gyakorlatok, amelyek egymást erősítő hatást fejtenek ki a tudománytevékenység művelése, a kutatói tapasztalatok írásban végrehajtott ismeretreprezentációja során.³¹

²⁹ Clifford utal Robert J. Thornton 1983-as, az etnográfiai narratíva kérdésével foglalkozó nagy hatású tanulmányára. A szerző, amint erre tanulmánya alcímében is utal – *The Creation and Capture of an Appropriate Domain for Anthropology* – a kortárs antropológia tárgykörének kijelölését illető alapkérdésekkel foglalkozik. Thornton abból indult ki, hogy bár az írás és a tapasztalat, a monográfia és a terepmunka közötti megkülönböztetés lényeges, ezzel az antropológia a története során vajmi keveset foglalkozott. Álláspontja szerint az etnográfiai írás formája, retorikai konvenciói egyaránt elemzésre szorulnak: az antropológiai tevékenység részét képezik (Thornton 1983. 502–503).

³⁰ Clifford a *Writing Culture* és a *The Predicament of Cultures* témavilágát az antropológiában már régóta zajló erjedési folyamatok utánkövető elemzéseként határozta meg (Clifford 2003. 12).

³¹ Clifford a predikátumok tudománytörténeti eredetét összekapcsolta az 1920-as években, az antropológia fontos módszertani legitimációs fázisában rögzült eljárásokkal, valamint a később klasszikus szerzőkké vált antropológusok, mint például Margaret Mead és Bronislaw

Clifford szerint a predikátumok közül egy kétségtelenül kiemelkedő jelentőséggel bír, és tulajdonképpen minden további predikátum ebből levezethető származtatott következményként fogható fel.³² Az *autoritativ állítás* (*authoritative assertion*) predikátuma arra az antropológus tevékenységét – az antropológiai munka lényegét – szabályozó maximára utal, mely szerint a tudós minden körülmények között arra törekszik, hogy tudását meggyőző módon tegye ismertté. Ez azt jelenti, hogy az antropológus egyáltalán nem képes úgy érvényre juttatni ismereteit – a tapasztalás, értelmezés és írás folyamatában –, hogy a megismerésben elsajátított tudásból kizárja a szubjektum involvációit (Fernandez 1990).

Malinowski tevékenységével. Az összefüggést hat tézisben rögzítette. (1) Az antropológia szakmává fejlődésének részét képezte az, hogy a kutatók a legújabb elemzőmódokkal és magyarázó eljárásokkal felvértézve végezték a terepkutatást, ahol az „amatőr bennszülöttek” tevőleges közreműködésére építve igyekeztek minél gyorsabban és hatékonyan a kultúra mélyebb rétegeibe behatolni. Mindezt a saját maguk számára összeállított normatív sztenderd – a kulturális relativizmus, a részvétel, a „bennszülöttek” iránti érzékenység stb. – érvényesítésének jegyében végezték. (2) Az új stílusú etnográfia hallgatólagosan elfogadott elve volt a „bennszülöttek” nyelvében való jártasság, ami egyszerre foglalta magában a nyelv magas szintű alkalmazásának készségét a kommunikációban, illetve a vernakuláris nyelvhasználat sajátosságainak ismeretét, amit egyfajta kulturális tudásként azonosítottak. (3) Ugyancsak módszertani normaként került rögzítésre a részvétel megfigyelés. A terminusértékű összetétel alkotóelemei két ellentétesen pozicionált habitust feltételeznek. A részvétel a kutató aktív és involvált beállítódása, amely részben szubjektivitására támaszkodik, míg a megfigyelés módszertani értelemben a tudományos objektivációs magatartáselvárás egyfajta passzív, kívülálló gyakorlatként értelmezhető. (4) Meghatározott elméleti absztrakciós eljárások a terepmódszerek remélt hatékonyságát növelő tényezőkként tűnnek fel, és mintegy uralkodóvá válnak az antropológiai kutatógyakorlatban: genealógiai módszer, strukturális módszer. Ezek a hosszú távú, állomásozó terepmunka eredményeként a kultúra holisztikus megragadásának esélyével kecsegtetnek. (5) Mivel a kultúra totális leírása gyakorlatilag lehetetlen feladat, ezért az antropológia a reprezentatív intézmények – gazdaság, politika, rokonság stb. – tanulmányozásán keresztül egyfajta fogalmilag behatárolt, de a kultúrát teljes egészében átszövő tematikus mikrokozmoszra fókuszál, ami lehetővé teszi a kultúra egészére vonatkozó következtetések megállapítását. (6) Az antropológiai terepmunka alapvetően szinkronikus működésfolyamatok tanulmányozására összpontosít, ami a kutató és kutatás tárgyának egyidejűségéből indul ki. (Vö. Clifford 1988. 30–32.)

³² A predikátumok meghatározását, valamint az antropológiatudomány működésére gyakorolt korlátozó hatásukat illetően is számos kritika fogalmazódott meg Clifford eljárásával szemben. Az egyik leggyakoribb észrevétel éppen a teória kidolgozatlanságára vonatkozik, amennyiben a predikátumok működését Clifford nem az általa idézett és hivatkozott szerzők elméleti teljesítményének tükrében, hanem gyakran szubjektívnek tetsző és az életművekből önkényesen kiragadott részletek összefüggésében ismerteti: mondhatni diszciplína ellenes metakritikai pozícióból. Például kérdés, hogy Cliffordot mennyiben érdekelt volna Malinowski tudósszemélyisége, ha özvegye a hírhedt naplókat nem jelenteti meg. Mindenesre az tény, állítják a kritikusok, hogy a predikátumelmélet kidolgozásában Cliffordot a pszichológiai funkcionalizmus nem foglalkoztatta, amennyiben Malinowski fontos tudományos szövegeit teljesen figyelmen kívül hagyta, ahogy azt sem tekintette figyelemre méltónak, hogy az önéletrajzi ihletettséggű naplószövegek milyen politikai és társadalmi körülmények között keletkeztek. Ennek legfőbb oka, hogy Clifford az ismeretreprezentáció válságának problematikáját szigorúan az antropológus írástevékenységének összefüggésében veti fel, ami egyébként a *Writing Culture* „mozgalom” fő hajtómotorja (vö. Beidelmann 1989. 263–267).

823).³³ Az *autoritatív állítás* predikátuma az antropológus-kutató paradigmájának a tudománytörténeti összefüggések tükrében történő kritikai felülvizsgálatát követelte.

Az antropológiai megértő tevékenységet uraló *autoritatív állítás* predikátuma figyelmünket a tudásterületi sajátosságokból eredő ismeretreprezentációs paradoxonra irányítja. A paradoxon az antropológia bilokális karakteréből ered, és itt új megvilágításba kerül. Másként fogalmazva, érdeklődésünk tárgya az, hogy a szociokulturális „Másik” közvetlen megtapasztalásának előfeltételeként elgondolt „részvevés” során szerzett ismeret miként válhat olyan nyilvános tudássá, amelyben a tapasztaló alany – a kutató antropológus – az ismeretreprezentáció részeként kizárja szubjektivitását, amely ugyanakkor éppenséggel ismereteinek elidegeníthetetlen forrása.

A téma talán egyik legalaposabb kidolgozását Clifford 2003-ban kiadott és saját antropológiaelméletét elemző interjúkötetében – *On the Edges of Anthropology* – olvashatjuk. Az öt egymást követő interjúszöveg gerincét képező témákat Clifford külön-külön mint személyes antropológiai szemléletének kibontakozását jellemző tárgyterületeket jelölte meg. Ezek szerint a szerző gondolkodásának középpontjában álló és a szellemi fejlődését alakító legfőbb kérdések a következők: az antropológia tudománytörténete, a kortárs művészetekben végbement „etnográfiai” fordulat, az összehasonlító irodalmi látásmód elterjedése a humán tudományok teljes térrénumán, a dekolonializáció és az ezzel járó kulturális változások témavilágának széles körű nyilvánossága, valamint a kritikai nyitottság általános normává fejlődése. Antropológiai látásmódjának kibontakozásában az is meghatározó volt, amint ezt világosan rögzítette, hogy saját szerepét a tudásterület történeti kritikusaként gondolta el (Clifford 2003. 8). Ebben az összefüggésben mutatott rá az antropológiai tudás ismeretreprezentációja és a kutatói jelenlét közötti összefüggések logikai és ismeretelméleti ellentmondásaira.

A téma elemzésének klasszikus szöveghelye volt Maurice Leenhardt életművének filológiai alaposságú feldolgozása, amelyen keresztül Clifford bizonyította, hogy az antropológus a kulturális másság-tapasztalat elsajátítását nem valósíthatja meg kritikai érzékenysége és kulturális gyökereinek figyelembevételétől elvonatkoztatva.³⁴ Az 1906 és 1928 között Új-Kaledóniában kutató Leinhardt, aki jómaga egyfelől a kolonializmus kritikusa volt, másfelől viszont részese és haszonélvezője a koloniális világnak, Clifford értelmezésében kitűnő példája

³³ Fernandez rövid elemzése Clifford predikátumainak vázlatos és hatékonyan kategorizált összegzését tartalmazza.

³⁴ Maurice Leenhardt (1878–1954) etnológus és lelkipásztor, aki az Új-Kaledóniában élő kanak törzset kutató specialistaként írta be nevét az antropológia tudománytörténetébe. Hitvallásának tekintette a „bennszülöttek” és kultúrájuk megmentését. Igyekezett a helyi közösségekben elharapózó alkoholizmussal szemben felvenni a harcot és lefordította az Új-szövetséget a bennszülöttek anyanyelvére. Clifford a *Person and Myth: Maurice Leenhardt in the Melanesian World* címmel publikált könyvben állított emléket Leenhardtnak, illetve mutatott rá a kutató rendkívül bonyolult helyzetére (vö. Spindler 1989. 170–174).

annak, hogy az antropológiai tudás alapvetően szinkretikus természetű. Ehhez annak belátása is hozzátartozik, hogy a kutató a saját tudásterületén az objektív ismeretek reményének jegyében felvetett és az önmagával szemben támasztott saját tudományos elvárásainak – azaz hogy a kutatás folyamattevékenységének nem szabadna hatást gyakorolnia a kutatás tárgyára – képtelen megfelelni. Az antropológus a kutatás során szükségszerűen a kutatás eredményeit befolyásoló hatást fejt ki kutatásának a tárgyára, amennyiben elidegeníthetetlen tapasztalatként „beépül” abba (Clifford 2003. 9). A kutató, a „Másik” perspektívájából szemlélve, az életvilág reflexiót követelő tapasztaláseseményeként bukkan fel az ismeretlenségből, hogy aztán átmeneti – hosszabb vagy rövidebb – tartózkodást követően a „Másikat” tapasztalataival magára hagyja.

Az edges of anthropology (az antropológia peremvidéke) az antropológus tevékenységéből következő ellentmondásos helyzet rögzítését jelenti. Noha a kutató azzal, hogy saját világa „elhagyását” – az utazást – követően nyilvánosan vállalt küldetésének tekinti a „Másik”, az „idegen” világ hiteles bemutatását, ezzel egyben igyekszik elhatárolódni számos, a személyének tulajdonított konvencionális szereptől. „Nem vagyunk misszionáriusok”, mert elhatározásunk szerint nem akarjuk megváltoztatni a meglátogatott világot, és nem vagyunk „gyarmati hivatalnokok”, mert nem azért érkeztünk, hogy uralkodjunk, illetve nem vagyunk „utazók” sem, mert nem azért jöttünk, hogy csak úgy továbbálljunk. Clifford negatív meghatározási kísérletei, hogy tulajdonképpen melyek azok a jellemvonások, amelyek ontológiai értelemben és szándékai szerint nem tartoznak az antropológushoz, az antropológiai tevékenység lényegét tekintve zárójelbe tehetőek. Ugyanis a társadalomtudományi kutatói tevékenység részeként és a kutató akarata ellenére mindaz, aminek az elkerülésére tevékenységével az antropológus törekszik, éppen tevékenységének következményeként elkerülhetetlenül megtörténik.

Az autoritativ állítás predikátuma a kutató státuszának kritikai antropológiai felülvizsgálatára ösztönöz, és annak belátását eredményezi, hogy a kutató nem lehet nem misszionárius, hivatalnok és utazó: identitásának lényege ugyanis mindaz, aminek a tudásterület művelőjeként hitvallásából következően éppen az elkerülésére törekszik, és ebbéli szándékában eleve kudarcra van ítélve. Clifford a következtetéseivel az antropológus-kutató fogalmának kritikai újraértelmezését valósította meg a tudományterületen. A következtetések mentén egy újabb önreflexív kérdés megválaszolására ösztönzi kortársait: ugyanis már nemcsak az a talány, hogy kit nevezhetünk egyáltalán antropológusnak, de hasonló módon lényegessé vált annak a tisztázása is, hogy a tudománytörténeti előzmények ismeretében ki az, aki egyáltalán azt akarja, hogy antropológusnak nevezék (Clifford 2003. 18).

Az autoritativ állítás predikátuma mellett Clifford több predikátumot határozott meg, amelyek a tudományterületi megértő tevékenységben megkerülhetetlenek. Ezek címkézésével rögzítette az antropológiatudománynak a kritikai

fordulat keretei közötti megújulását akadályozó további és a diszciplína története során fokozatosan kitermelődött kategoriális formáit. Lássuk ezeket röviden!

A *keveredő modernitás* (*mixing of modernity*) predikátuma jelenünk azon sajátos viszonyaira utal, amelyek a szétterjedő és az élet minden területét meghatározó szociokulturális mobilitás eredményeként egyfajta globális kulturális gyökértelességben mutatkoznak meg. A *keveredő modernitás* értelmetlenné teszi a már sehol fel nem lelhető autentikus, a tiszta hagyomány, az antropológia eredeti ismerettárgyát képező „tiszta formák” iránti érzékenységünket. Ugyancsak fontos a *hiteles összegzés* (*adequate synthesis*) predikátuma, amely arra a gyakorta túlhangsúlyozott antropológiatudományi elkötelezettségre utal, hogy minden körülmények között és feltétlenül igyekszünk módot találni a kutatott kultúráról adott átfogó értelmezések megfogalmazásának. A szintézisre késztettség belső motivációja hozzájárul a részletek elkerülhetetlenül és akarva-akaratlanul bekövetkező elleplezéséhez, az antropológiai megértésben felmutatott értelemtartalom egyfajta önkényességéhez. Clifford aztán felvázolja a *jóhiszeműség* (*sincerity*) predikátumát, amely elsősorban a terepmunka etikai dimenzióit illeti. A *jóhiszeműség* arra az egyszerű, de világos tényre vonatkozik, hogy a kutató tevékenységében rá van utalva a vizsgált kultúra „benszülöttjének” tekintett informátorra. Pontosabban arra, hogy képessé kell tennie adatközlőjét, muszáj képeznie annak érdekében és addig, hogy válaszaival az egyébként a „benszülött” elől eltitkolt (mert legtöbbször elmagyarázhatatlan) tudományos célokat szolgálja. A *jóhiszeműség* tehát arra a logikai diszpozícióra vonatkozik, mely szerint a tudós az antropológiai megértő tevékenységben feltétel nélkül támaszkodik arra a meggyőződésére, hogy a „benszülött” képes az általa lényegük szerint ismeretlen kutatói célokat szolgálni. A következő a *megengedő fikció* (*authorizing fiction*) predikátuma. Ez a kitétel az antropológusnak a terepen „elszenvedni” kényszerült helyzetére utal, mikor is a kutatás során a perspektívák („hangok”) sokféleségével szembesül, az újabb és újabb megtapasztalt élethelyzetek, a személyes találkozások következményeként a „Másik” életvilága többszólamú tapasztaláshorizontként tárul fel. Az antropológiai megértő munka – a tudomány művelésének eredményeként elvárt koherens szöveg megalkotásának érdekében – szükségszerűen követel meg egyfajta szemléleti liberalizmust. Ez azt jelenti, hogy a kutató a perspektívák sokféleségét saját belátása szerint elrendezi, válogat köztük és hangsúlyokat jelöl meg. Végül, de nem utolsósorban ott van a *humanizmus* (*humanism in tension with surrealism*) predikátuma. Clifford meghatározásában a *humanizmus* arra az antropológiai megértő tevékenységet átható feszültségre vonatkozik, mely szerint az antropológiai megismerés az idegen világ befogadásához szükséges ismerőssé tételt, valamint ugyanazon közvetítésesemény részeként az idegenség megőrzését egyszerre és egyetlen mozzanatban szeretné megvalósítani.

Összegezve kijelenthető, hogy a predikátumok az antropológia ismeretrepresentációs válságát egyidejűleg kifejezni és e válság meghaladását hátráltatni

képes tudománytörténeti megértésalakzatok, melyek a diszciplína határterületi alapkérdéseit állítják az elemzés középpontjába. Mondhatni az antropológiai tudás ismeretelméleti, etikai, logikai, formai és stilisztikai összefüggései itt párhuzamosan merülnek fel. Az összefüggések közötti eligazodás egyszerre követeli meg a filozófiai gondolkodás magas szintű absztrakciós gyakorlatát, valamint az eseti szociokulturális tények iránti módszertani érzékenység érvényesítését. Az antropológia tudománytörténeti öröksége és a globális szociokulturális valóságfolyamathoz történő alkalmazkodás kényszere ellentmondásos hajtóerőként feszülnek egymásnak. Clifford és alkotótársai megvilágításában a kritikai antropológiai elemzés a feszültség feloldásáért végzett erőfeszítés, az antropológia alapkategóriáinak, módszertani és elméleti adottságainak újraértelmezése, és egyúttal a diszciplína megújulásának záloga. Ebben az összefüggésben a predikátumok egyszerre képezik a kritikai elemzés tárgyát és akadályozzák annak végrehajtását.

II. AZ ANTROPOLÓGIAI ISMERETREPREZENTÁCIÓ ISMERETELMÉLETI KRITIKÁJA

A „Másik” ismeretrepresentációjának alapvető elméleti ellentmondásait a kortárs antropológia számára tanulságos módon és rendkívül érdekes formában vizsgálta meg Bernhard Waldenfels. Igaz, Waldenfels munkásságát eddigi életművének tükrében és diszciplináris értelemben semmiképpen sem sorolhatjuk a kortárs antropológiához. Ugyanakkor részben az antropológia fellazuló diszciplináris határai, valamint a filozófia iránti elméleti nyitottsága, illetve Waldenfels eminens témái okán – melyek közül a „Másik” és az „idegen” paradigmatis értelmére irányuló fenomenológiai elemzések kiemelkedő társadalomelméleti jelentőséggel bírnak – a filozófus könyvei a két tudásterület közötti megtermékenyítő kapcsolatok kiváló példáiként is kezelhetők.³⁵

Waldenfels szerint az antropológia – a német gyakorlatnak megfelelően az etológia kifejezésének szinonimájaként használja – tekintélyes tudománytörténetében az ismeretparadigma minden látványos fejlődése ellenére is megőrizte egy elemi vonását. A tudásterület végső soron mindig a szociokulturális „Másik” (az „idegen”) megértését, majd az ebben megragadott tapasztalatnak, tehát az autentikus „idegen”-értelemtartalomnak a saját kultúra számára történő közvetítését célozza. A tudós munkáját (szakmai létezését), a tudományt ugyanis a

³⁵ Waldenfels életművének akár csak érintőleges vizsgálata is túlmutat elemzésünk céljain. Csupán arra utalunk, hogy a francia fenomenológia kortárs német elemzőjeként – különös tekintettel Foucault, Derrida, Levinas és Merleau-Ponty életművére – komoly hatást gyakorol jelenünk társadalomelméletének fejlődésére. Valamint megfordítva, témaválasztásai, amelyek egybeesnek a kortárs antropológiaelmélet érdeklődését képező kérdésekkel, óhatatlanul és folyamatosan elkövetett „határsértések”.

könyv, a konferencia-előadás és a nyilvánosság fórumai legitimálják, tehát az ismeretek felmutatását számon kérő várakozás általános. Csakhogy az antropológiai tevékenység célja, amint ezt a kritikai szerzők egy csoportja felismerte, alapvetően paradoxon. Ugyanis ha az antropológus célja a szociokulturális „idegen”-nek a megértése, az eseményben történő „elsajátítása”, akkor ez szükségszerűen a kutató mint a kutatás alanya és a „benszülött”, tehát a kutatás tárgya közötti idegenség megszüntetését, a megértésben végrehajtott áthidalását feltételezi, ami összekapcsolódik az antropológia bilokális gyakorlatát megalapozó terepmunka tapasztalatával. Az antropológiai ismeret elsajátítása azonban nem öncélú esemény, hisz a tudományos törekvés eredeti értelméből következően tartalmazza a tudásnak a saját kultúra és környezet, valamint a tudományos közösség számára történő felmutatását. Könnyen belátható azonban, hogy az autentikus idegenség felmutatása mint a megismerés következménye a fenti várakozások mentén képtelenség, ha a „Másik” megértésének előfeltétele éppen az „idegenség” megszüntetése: ismeretreprezentációs paradoxonhoz jutunk. A kérdés tehát az, hogyan lehetséges a szociokulturális idegenség megszüntetése a megértés procedurális elemeként és megőrzése az ismeretreprezentáció részeként, azaz a tudomány önmagával szemben támasztott alapkövetelményeként.³⁶

A „Másik” („idegen”) ismeretreprezentációjának, pontosabban reprezentálhatatlanságának általános problémáit Waldenfels elegáns és alapvetően fenomenológiai indíttatású elemzéseiben foglalta össze. A témát eredetileg az először 1977-ben napvilágot látott, majd számos kiadást megélt, *Topographie des Fremden* címmel megjelent kötetben a jelenség eszmetörténeti súlyának körülírásával vezette be (vö. Waldenfels 1997. 16–65). Az „idegen” a fenomenológiai gondolkodás alaptémája, amit „Husserltől, Scheler-től, Heidegger-től és Schütz-től kezd-

³⁶ A kortárs antropológiaelméletnek a reprezentációs paradoxon, egyáltalán a tudományterületi ismeret státuszát meghatározó reprezentacionalista vitáját kritizáló üdítő és eredeti szellemi kísérlete az ontológiai antropológia. Az analitikus elmefilozófiai hagyományból az 1990-es évek második felében kinőtt *extended mind* (kiterjesztett értelem) tézis a megismerés-folyamat működését igyekezett új megvilágításba helyezni. A megismerésben az értelem, a test és a környezet egymástól nem elszigetelt szférái a megismerés-folyamatnak. Másként fogalmazva a környezetre gyakorolt hatását a megismerés kognitív alaprendszerként kell látnunk. A környezetben meghatározott külső ismerettárgy a megismerő értelem számára tevékenységének oka és indoka. Az antropológiai megértő tevékenységre lefordítva mindez azt jelenti, hogy a terepkörnyezetben az általános ismerettárgyként megjelölt „Másik” és az ennek a sajátzerűsége szerint történő felmutatását diszciplináris célként rögzítő antropológus nem egymással szemben, mintegy ellentétpontokként tételeződnék. Az ontológiai antropológia megközelítésében a megismerés-esemény kognitív struktúrája a tudománytörténetből reprezentációs kényszerként megörökölt ismeretelméleti csapdát feloldja. A fordulatként elkeresztelt újabb elméleti irány a kritikai antropológia által feltárt reprezentációs paradoxon kérdését egyfajta téves alapvetésből, az antropológus és a paradigmatis „Másik” fogalmához hozzárendelt téves kiindulásból, ontológiai szembenállásukból vezette le. Az ontológiai fordulat hívei szerint a reprezentacionalizmus csapdájának egyik lehetséges feloldási iránya Geertz interpretív elméletének újraértelmezése (vö. Sivado 2015. 83–99).

ve egészen Sartre-ig, Merleau-Ponty-ig, Lévinasig és Derridáig” a 20. századi filozófia legjelesebb szerzői tanulmányoztak (Waldenfels 1999. 5). Waldenfels az „idegen” fenomenológiai értelemtartalmának reprezentációjához rendelhető ellentmondásokat az antropológiai (etnológiai) megértő-tevékenység összefüggésében külön vizsgálat tárgyává tette (vö. Waldenfels 2004. 91–116). Felhívta a figyelmet arra, hogy az „idegen” tudományos reprezentációjára szakosodott etnológia saját tárgymeghatározását illető nehézségei más tudásterületek, többek között a filozófia számára is tanulsággal szolgálhatnak. Cseppet sem nyilvánvaló ugyanis, hogy az „idegen” azonos azzal, akit az idegennek gondolunk, vagyis a tapasztalat és az erre vonatkozó ismeretképző gyakorlat között ellentmondás áll fenn: az etnológus és az „idegen” (a „Másik”) fenomenológiai értelemben szemben állnak egymással. Waldenfels itt, az ismeretelméleti alaphelyzet rögzítésekor, az interszubjektivitás fenomenológiájának egyik husserli alaptézisére támaszkodott.³⁷ Az etnológus és az „idegen” közötti kölcsönös tapasztalásese-ményben (terepmunka) tételeződő és az ismeretközvetítésben adódó nehézségek a reprezentáció fogalmában rendelkezésre álló „többszólamúság” vagy jelentéstellítettség elemzése mentén értelmezhetőek. Waldenfels kifejtése a német nyelv etimológiai lehetőségeinek kiaknázására épült, de érvelésének szemléleti lényege számunkra is jól nyomon követhető.

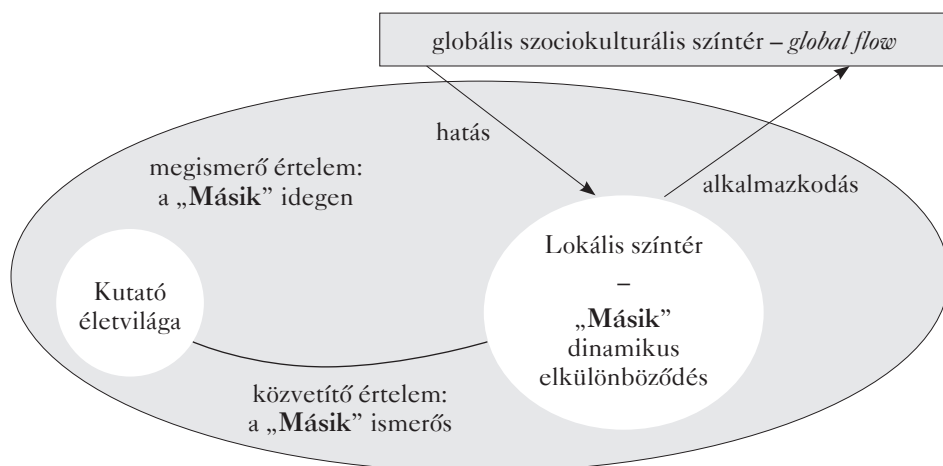
A témát elemző tanulmányában a reprezentáció fogalmának négy alapjelen-tésére hivatkozott. Először is véleménye szerint a reprezentáció: „*képzet* [*Vorstellung*], vagyis [...] egy tárgyra vonatkozó mentális aktus vagy állapot, amely a tárggyal szembehelyezkedik, s a tárgyat többé-kevésbé adekvát módon adja vissza” (Waldenfels 2004. 93). A meghatározás az ismeret és az ismerettárgy egymástól való eredendő elszakíttóságának ambivalens természetére utal. A „Másik” szubjektív képzetével szemben az elképzelt tárgy, illetve a valóság áll. Waldenfels megkülönböztetésében a reprezentációt másodszor „valaminek a *megjelenítéseként* [*Gegenwärtigung*] értelmezzük, ami időben és térben nincs jelen, tehát meg-jelenítjük” (Waldenfels 2004. 94). Lehetséges-e a „Másik” tiszta prezentációja vagy a „jelenítése”, ami egyúttal mindig és elkerülhetetlen módon – ahogy Waldenfels fogalmaz – „el-jelenítés” (*Ent-Gegenwärtigung*)? Másként, a reprezentáció eseményében teremtett, az eredetitől eltérő és a megfigyelő szándékoltóságától, valamint szubjektív képességeitől függő változat létrehozatala magában foglalja-e az eltérés tényére vonatkozó reflexiót vagy ennek értelem-tartalmát? Harmadszor, a reprezentáció „*ábrázolást* [*Darstellung*] jelöl, amely [...] a nyelvi jel és a tárgy vonatkozását hozza létre” (Waldenfels 2004. 95). Ezek szerint – eredetileg a husserli szemiotikakritika felelevenítésének jegyében – a

³⁷ „Amint tudjuk, az interszubjektivitás fenomenológiája kezdettől fogva arra tett kísérletet, hogy a mindenkori és a másik közti viszony taglalásától a leghatározottabb módon távol tartson minden olyan egészt, amely a sajátot és az idegent eleve egyesíti magában” (Tengelyi 1999. 27).

tapasztalás során a tárgy helyett érzékelt kép- és jelsorozatok egy lezárhatatlan utalásrendszer foglyává teszik a megfigyelőt, aki a közvetítésre késztetettség áldozataként kiszolgáltatott helyzetén nem tud változtatni. A „Másik” helyett valójában a „Másik” kontextuális reprezentációival találkozunk. Negyedszer, de nem utolsósorban a reprezentáció „lehet helyettesítés [*Stellvertretung*] is” (uo.). A helyettesítő, ami más vagy mások helyett áll, nem engedi megjelenni azt, amit helyettesít, oly módon, hogy kizárja jelenlétét.

Waldenfels az etnológia (antropológia) területén a „Másik” („idegen”) ábrázolásával kapcsolatban felvázolt ismeretelméleti paradoxont nem egyszerűen tudományterületi sajátosságként mutatta fel, hanem egy általános xenológia-tudomány kidolgozását logikai értelemben ellehetetlenítő fenomenológiai adottságként. Érvelése szerint a „Másik” tapasztalata kizárja az „idegenség” megőrzésének lehetőségét. „Ha az igaz, hogy a »Másik« tapasztalata azt jelenti, hogy »hozzáférhetőség ahhoz, ami eredetileg hozzáférhetetlen«, akkor hogyan tehetnénk hozzáférhetővé anélkül, hogy ne csökkentenénk és számolnánk fel idegenségét?” (Waldenfels 2007. 16). Az (etnológia) antropológia az „idegenség”, a szociokulturális „Másik” eminens tudománya, amelyet ismerettárgyához való viszonyulását tekintve minden más társadalomtudománnyal szembeállítható alapállás jellemez. Ugyanis, amint Waldenfels kifejti, míg a tárgyának megismerését tekintve minden tudomány célja annak értelemtartalmán keresztül lényegének elsajátítása, addig az antropológiai megértésemény bekövetkezése az ismerettárgy lényegének megsemmisülését vonja magával: az antropológiai megértés *sui generis* megszünteti a „Másik” idegenségét. Úgy tűnik, mintha az etnológia (antropológia) tudományos célképzetének beteljesítésével önmaga felszámolására törne (uo.).

Fontos látni, hogy a „Másik” eminens tudományaként jellemzett etnológia xenológiai tulajdonságait, illetve belső ellentmondásait Waldenfels nem spekulatív elemzéseken keresztül, hanem a tudományterület kortárs folyamatainak alapos ismeretében jellemezte. Álláspontja szerint a tudomány működését meghatározó ismeretelméleti paradoxon jól kinyomozható az egyik legtekintélyesebb szerzőnek tekintett Lévi-Strauss antropológiájában is. Waldenfels rámutat, hogy az etnológiát a francia strukturális antropológia doyenjének munkássága nyomán egyfelől univerzális tudományként művelik. Mindez arra vonatkozik, hogy a transzkulturális struktúrák és kódok kutatása a „Másik” általános és az „idegenség” bármely variánsának lényegeként megragadható általános értelem-tartalom megértését jelenti. Másfelől az etnológiát a „Másik” tudományaként gyakorolják, ami az empirikus szituativitás korszakról korszakra, térségről térségre, helyről helyre történő alakváltozékonyságát és ennek megértését célozza. A fenti kettősség a tudományterületen egyidejűleg végbemenő ellentétes mozgások. A transzkulturális struktúrák nyomozásának tudományideája, mintegy a „Másik” fenomenológiai terének feltérképezése mentén – nos, ez olyan törekvés, amely a nyugati gondolkodás szemszögéből a tudománynak a tárgyához való



hozzáférési lehetőségét általános összefüggéseiben próbálja meg tisztázni. Ezzel szemben, ha az ember belép a tanulmányozott kultúra fizikai terébe – a terepmunka keretei között elmélyül abban –, akkor kénytelen lemondani a „saját” kultúra referenciális vonatkozásairól. Az etnológia szerkezeti kettőssége a lényeglátás módszertani megkettőzésének lehetőségére apellál. A tudóstól a „Másik” életvilágához való antropológiai viszonyulás egyszerre követeli az átfogó pillantást, a megfigyelő tekintet távlatosságát – az egyetemes struktúrák iránti fogékonyságot – és a közeli, a mikroszkopikus részletek, a „Másik” eseti alakváltozatai iránti érzékenységet. Mintha a két tekintet, az antropológia két alapvetően eltérő tulajdonságú és intenciójú beállítódása olykor keresztezné ugyan egymást, valójában azonban soha nem fedi egymást. Az ismeretreprezentációs paradoxon dinamikájának és hatásrendszerének feltárása létkérdés, amennyiben Waldenfels szerint több, mint a tudományterület egyszerű „elbizonytalanodása”: a létjogosultságára vonatkozó tényleges fenyegetéssel szembesülünk.³⁸

Waldenfelsnek az etnológiai ismeretreprezentáció ellentmondásait részletező fenomenológiai-fogalmi elemzése és a Clifford, illetve alkotótársai által kritikai megközelítésből feltárt tudományterületi krízis ismeretelméleti okai közötti kapcsolatok – noha más-más szemléleti hagyományra alapozott értelmezésekről van szó, mégis – szembeötlőek. Az antropológiai ismeretreprezentáció ismeretelméleti kritikája ugyanakkor egy további fontos összefüggésben, az „ismeret-

³⁸ Waldenfels az etnológia (antropológia) identitásválságának ismeretelméleti jelentőségű bizonyítékeként utalt az idős Lévi-Strauss álláspontjára. 1988-ban *A japán kultúra helye a világban* címmel szervezett konferencián Lévi-Strauss a kultúrák inkommenzurabilitásának tudományelméleti tételében az antropológiai megértés korlátairól beszélt. Ezek szerint egy „Másik” kultúra azért nem ismerhető meg a maga tiszta formájában, mert vagy feláldozzuk az objektív logikai igazság kulturális szabályainak oltárán, vagy elmerülünk benne, és ezzel feladni kényszerülünk a saját kulturális sztemderdet, többek között magát a tudomány ideáját (vö. Waldenfels 2007. 18–19).

tárgy” (a „Másík”) dinamikus elkülönböződésének jelenségeként azonosítható bonyolult – a jelenünkben is zajló – értelmezéskísérletben öltött testet, és a nyolcvanas évektől napjainkig húzódó viták sorozatát eredményezte. Miről van szó?

III. AZ ISMERETREPREZENTÁCIÓS PARADOXON ÉS A „MÁSÍK” DINAMIKUS ELKÜLÖNBÖZŐDÉSÉNEK HATÁSÖSSZEGZŐDÉSE

A „Másík” dinamikus elkülönböződése metaforikus körülírása annak a jelenségnek, ahogy az antropológia ismerettárgya a tudomány és a tudós megismerő tevékenysége elől folytonosan kitér, mintegy elhárítja azt, hogy a megértő akarat becserkésze. A jelenség háttérében nem ismeretelméleti, hanem az időszakot jellemző tényleges társadalmi és kulturális folyamatok állnak.

Az antropológia általános ismertetárgyának helye, tehát a „Másík” lokális szociokulturális életvilága – specifikációitól (szituatív jellemvonásaitól) elvonatkoztatva – a globális hatásviszonyoknak kitett folytonos és elkerülhetetlen alkalmazkodási kényszerhelyzetbe került (Gupta–Ferguson 1997. 4).³⁹ Az antropológus tevékenységterét képező lokális életvilágok – a közösség és benne az egyén – a 20. század utolsó évtizedeiben felgyorsuló globális folyamatok hatására a hatékony alkalmazkodást előmozdító adaptív stratégiák kidolgozására kényszerültek. Valójában az alkalmazkodás tétje a kulturális, az identikus és gyakran az egzisztenciális „túlélés”.⁴⁰ A globális hatásviszonyokhoz való alkalmazkodáskényszer az antropológiatudomány fejlődésére két jól azonosítható ponton gyakorolt befolyást.

Egyrészt világossá vált, hogy a lokális szintér viszonyaira irányuló megértő magatartás mindig szembesülni kénytelen az után-követés kényszerítő következményeivel, amit az egyidejűleg bekövetkező dinamikus elkülönböződés helyzeteként írhatunk le. A lokális szintér átalakulása az antropológiai megértés ismeretapasztalata szerint folyamatos fluxus, áttűnés, az átmenet változékonyságát tetten érni vágyó értelem elbizonytalanodása.⁴¹ Mondhatni, az antropológia

³⁹ Az 1997-ben *Anthropological Locations* címmel napvilágot látott tanulmánygyűjtemény bevezető fejezetében Gupta és Ferguson nagyszabású tudománytörténeti elemzésben tárták fel az antropológiai terep-paradigma fejlődésfázisait, valamint kritikai újraértelmezésének megkerülhetetlenségét. Tézisük szerint a „gyorsan változó” szintér a fix közösségek és az ezeknek helyet adó stabil lokális kultúrák eltűnéséhez vezetett, amihez az antropológiatudománynak alkalmazkodnia kell.

⁴⁰ A téma felvetése elválaszthatatlan Arjun Appadurai munkásságától. Az indiai származású és az Egyesült Államokban élő antropológus a globális hatásfolyamatoknak a lokális szinterekre gyakorolt hatásmechanizmusait leíró elméleti elemzések meghatározó szerzője.

⁴¹ „Napjaink globális léptékű interakciós folyamatainak középponti problémája a kulturális homogenizáció és a kulturális heterogenizáció közötti feszültség” (Appadurai 1990. 295). Az antropológiatudomány kortárs körülményeinek tisztázása szempontjából megvilágító értelmű kijelentés két következtetést enged meg. Appadurai rámutat arra, hogy a globális szociokulturális hálózatosodás egyrészt a lokális szinterek közötti kiegyenlítődés irányába ható folyamat. Ugyanakkor az azonos hatáselvű globális makrofolyamatok lokális leképződése,

működésének színtere, a lokális és világosan körülhatárolható terep – az autentikus és „kvázi” intakt hely, a „benszülött” – eltűnése a globalizáció hatáskövetkezményeihez történő alkalmazkodás eredményeként nem megszűnteti, sokkal inkább gyökeresen megváltoztatja az antropológiatudománynak a saját ismerettárgyáról alkotott képzetét. A folyamatosan változó, dinamikusan elkülönülő hely viszonyainak megértésében a tudománytörténeti időben felhalmozott elméletek és módszerek csak részlegesen alkalmas elemzési eszközök. Kritikai értelemben a dinamikusan elkülönülő kultúra bármely leírási kísérlete a határozatlansági reláció figyelembevétele mellett történik.

Az ismerettárgy – a „Másik” – elkülönülődését feltáró elméleti elemzések megmutatják az ismeretreprezentációs válság elmélyülésének okait, valamint világosan rámutatnak az antropológia „hagyományos” – a tudománytörténetben létrehozott elméleti és módszertani – eszközeinek korlátaira. Ugyanakkor látnunk kell, hogy a „Másik” permanens elkülönülődése, a globális hatásviszonyokhoz való alkalmazkodás nem a tudásterület tárgyának „megsemmisülésére” vonatkozó beismerés, sokkal inkább egy új/régi ismeretelméleti probléma feltárása, amit a kritikai antropológia szerzői módszeresen tanulmányoztak.

A régi/új téma a modern antropológia alaphabitusát leíró két terminuspár, az idiografikus-nomotetikus és a szinkronikus-diakronikus értelmezési terében merül fel. A kérdés az, hogy lehetséges-e a kutatás alanyának és tárgyának – az antropológusnak és a „Másik”-nak – a megértő egymásra vonatkozását az antropológiai megértésfolyamat eredményeként, azaz hiteles, a sajátságos felmutató és egyidejű tudásként érvényre juttatni. Egyáltalán, mi a hiteles tudás mércéje az antropológiában, ha tudjuk, hogy minden az ismerettárgyra vonatkozó megállapítás „igazságértéke” kétséges, amennyiben a „Másik” és az életvilágának dinamikusan elkülönülődése a kutató a tereptapasztalatként rögzített illékony értelmezői perspektíváját a tapasztalat-szintéről (terep) történő kilépés pillanatában teljes egészében zárójelezi. A lokális szociokulturális életvilág, a tér (terep) és az ezt „ke-retező” idő képzetrendszerének – a megismerés eseményben érintett antropológus és az interlocutor – elkülönülődése az antropológiai ismeretreprezentáció ismeretelméleti kritikájának megkerülhetetlen összefüggései.

Összefoglalva kijelenthetjük, hogy az antropológiai ismeretreprezentáció kérdésével kapcsolatban a nyolcvanas évek elméleti törekvéseiben kirajzolódó kritikai állásfoglalás két kiemelkedő vetülete, az ismeretreprezentációs paradoxon és az ismerettárgy dinamikus elkülönülődéseként leírt jelenségek egyfajta hatásösszegződése figyelmeztet arra ösztönzi, hogy a terep-fogalomnak az antropológiai megértésfolyamatban játszott szerepét felülvizsgáljuk. Már csak azért is, mert – ahogy ezt Clifford és a kortárs antropológusok többsége meggyőződéssel vallotta – a kritikai fordulat nem egy személyiséghez vagy kutatók egy

pontosabban az ezekhez történő alkalmazkodás szituatív gyakorlatai a szociokulturális színterek elkülönülődésének és megváltozásának kedvező tendenciák.

szűk csoportjához köthető folyamat, hanem a tudásterületi gondolkodásmód új pályára állítása, ami módszertani, elméleti és etikai értelemtartalmú önreflexiót is feltételez: különös tekintettel az antropológiai megértő tevékenység kitüntetett helyét, a terep fogalmát és az ott végzett kutatói tevékenységet illetően. A törekvés szellemi háttere az antropológiai ismeretparadigma lényegét kifejező kritikai tételben pontosan tetten érhető: „az etnográfiai (antropológiai) igazság belső lényegéhez tartozik, hogy részleges és tökéletlen” (Clifford–Marcus 1986. 8). El kell fogadni, hogy amit a kutató tapasztalatainak birtokában a „Másik” szociokulturális mibenlétéről elmondhat vagy el tud mondani, az a tudományos objektivitással szemben támasztott általános követelményeknek csak részlegesen felel meg. A Clifford által egy más összefüggésben idézett metaforikus példa jól világít rá a jelenségre.

Az etnográfusok (antropológusok) mindinkább olyanok, mint az a Cree indián vadász, aki Montrealba ment a bíróságra tanúvallomást tenni arról, hogy vadászterületének pusztulását a James öböl új vízierőműve okozza. Leírta az életmódját. Ám amikor az esküre vezették, igencsak hezitált: „*Nem vagyok biztos abban, hogy el tudom mondani az igazságot... Csak azt tudom elmondani, amit tudok.*” (Uo.)

IRODALOM

- Appadurai, Arjun 1990. Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy. *Theory Culture Society*. 7. 295–310.
- Asad, Talal (szerk.) 1975. *Anthropology and the Colonial Encounter*. London, Ithaca Press.
- Asad, Talal 1986. The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology. In James Clifford (szerk.): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press. 141–164.
- Beidelmann, Thomas O. 1989. Clifford, James: The Predicament of Cultures. *Anthropos*. 84. 263–267.
- Clifford, James 1986a. Introduction. In uő (szerk.): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press. 1–26.
- Clifford, James 1986b. On Ethnographic Allegory. In uő (szerk.): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press. 98–121.
- Clifford, James 1988. *The Predicament of Cultures*. Cambridge – London, Harvard University Press.
- Clifford, James 1997. *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge – London, Harvard University Press.
- Clifford, James 2003. *On the Edges of Anthropology. Interviews*. Chicago, Prickly Paradigm Press.
- Crapanzano, Vincent 1980. *Tuhami. Portrait of a Moroccan*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Fabian, Johannes 2001. *Anthropology with an Attitude*. Stanford, Stanford University Press.
- Fernandez, James 1990. The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art by James Clifford. *American Anthropologist*. 92/3. 823–824.

- Fichte, Hubert 1984. *Xango. Die afroamerikanischen Religionen. Bahia, Haiti, Trinidad*. Frankfurt am Main, Fischer.
- Foucault, Michel 1991. *A diskurzus rendje*. Ford. Romhányi Török Gábor. *Holmi*. Július, 868–889.
- Foucault, Michel 2000. *A szavak és dolgok*. Ford. Romhányi Török Gábor. Budapest, Osiris.
- Foucault, Michel 2001. *A tudás archeológiája*. Ford. Perczel István. Budapest, Atlantis.
- Geertz, Clifford 1996. Mély játék. Jegyzetek a bali kakasviadalról. Ford. Lovász Irén. In Clifford Geertz: *Az értelmezés hatalma*. Budapest, Századvég. 126–169.
- Gupta, Akhil – Ferguson, James 1997. Discipline and Practice: „The Field” as Site, Method and Location in Anthropology. In uők (szerk.): *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley – Los Angeles, University of California Press. 1–46.
- Hacking, Ian 1999. *The Social Construction of What?* Cambridge – London, Harvard University Press.
- Marcus, George E. – Fischer, Michael M. J. 1999. *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Neumann, Klaus 1991. Hubert Fichte as Ethnographer. *Cultural Anthropology*. 3. 263–284.
- Pratt, Mary Louise 1986. Fieldwork in Common Places. In James Clifford (szerk.): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press. 27–50.
- Rabinow, Paul 1986. Representations Are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology. In James Clifford (szerk.): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press. 234–261.
- Rorty, Richard 1979. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, Princeton University Press.
- Shostak, Marjorie 1981. *Nisa. The Life and Words of a !Kung Woman*. New York, Harvard University Press.
- Shostak, Marjorie 2000. *Return to Nisa*. Cambridge–London, Harvard University Press.
- Sivado, Akos 2015. The Shape of Things to Come? Reflections on Ontological Turn in Anthropology. *Philosophy of Social Sciences*. 45. 83–99.
- Spindler, Marc R. 1989. The Legacy of Maurice Leenhardt. *International Bulletin of Missionary Research*. October, 170–174.
- Tengelyi László 1999. Törvény és feleletkényszer. *Gond*. 20. 18–40.
- Thornton, Robert J. 2000. The Rhetoric of Ethnographic Holism. In George Marcus (szerk.): *Rereading Cultural Anthropology*. Duke University Press, Durham and London. 15–34.
- Tyler, Stephen A. 1986. Post-Modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document. In James Clifford (szerk.): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press. 122–140.
- Waldenfels, Bernhard 1999. A felelet arra, ami idegen. Egy reszponzív fenomenológia vázlata. Ford. Tengelyi László. *Gond*. 20. 5–17.
- Waldenfels, Bernhard 1985. *In den Netzen der Lebenswelt*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard 1997. *Topographie des Fremden Studien zur Phänomenologie des Fremden*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard 2002. Paradoxien ethnographischer Fremddarstellung. In Iris Därmann – Christoph Jamme (szerk.): *Fremderfahrung und Repräsentation*. Weilerswist, Velbrück Wissenschaft. 151–182.
- Waldenfels, Bernhard 2004. Az idegenség etnográfiai ábrázolásának paradoxonjai. Ford. Teller Katalin. In Biczó Gábor (szerk.): *Az Idegen. Variációk Simmeltől Derriidág*. Debrecen, Csokonai. 91–116.
- Waldenfels, Bernhard 2007. *The Question of the Other*. Hong Kong, Chinese University Press.
- Waldenfels, Bernhard 2009. *Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Az emberi értelem fogalmának koncepcióformáló szerepe Dante társadalomfelfogásában

Dante tematikailag gazdag és sokrétű, de ugyanakkor eszmei szempontból lényegileg egységes életművében kiemelkedő helyet kap a politika, ami ennek az egységnek a kialakításában közvetlenül is nagy szerepet játszik. A viharos sorsú Itáliában különböző szinteken és formákban politizáló Dante az ókor nagyjaihoz hasonlóan próbálta értelmezni a politikát, abból mindenekelőtt a „közjó megvalósítását”. Előbb nagyrészt a gyakorlatban művelte a politikát a polisz nagyságrendű Firenzében, majd részben a Római Birodalmat modellnek tekintve a legmagasabb elméleti szinten mutatta be a jövő számára kívánatos politizálást és annak optimális feltételeit. A politikát – funkcióját tekintve – mintegy etikává szélesítő arisztotelészi felfogás és a kereszténység szellemével átítatott – perspektíváját tekintve – augustinusi államértelmezés akceptálása lényegében olyan államkoncepció körvonalait kezdte kirajzolni eszmevilágában, amely a jól és a rosszul irányított társadalom képét is megmutatta a kormányzó intézményekkel összefüggésben. A politika Dante életműve egészének arculatformáló jellegét már első monográfusainak egyike, Franz Xaver Kraus kiemelte azzal is, hogy művének ezt a címet adta: *Dante. Élete és munkássága. Viszonya a művészethez és a politikához* (Kraus 1897). Jóval később Barbara Reynolds is ilyen címmel jelentette meg könyvét: *Dante. A költő, a politikai gondolkodó, az ember* (Reynolds 2006).

Amikor Beatrice halála után némiképpen megvigasztalódott és a tudományok Donna Gentiléje már kellő elméleti felkészültséget biztosított neki, megírta a *Monarchiát*, amelyben a földi élet folyamán elérhető „legfőbb jó” megteremtésének lehetőségét az egész emberi nem számára igyekezett felvázolni. Fontosnak tartotta, hogy be is fejezze ezt a művét, amelynek bizonyos részproblémáit már előzőleg több munkájában érintette, sőt megoldásának elvi horizontját is sejteni engedte. (Például: *Convivio* IV.; *Hatodik levél*; a *Doglia mi reca* című vers; *Inferno* XXVI.; *Purgatorio* XVI., XXVIII–XXXIII. stb.)

I.

Az eszményi társadalomról kialakult felfogását politikai szempontból tudományosan is összefoglaló Dante elvileg lehetségesnek tartotta egy olyan monarchikus formájú, az egész világot átfogó állam létrehozását, amelyben a *hatalom igazságossága* és az *egyetemes béke* biztonságos körülményei lehetővé tennék „az emberi nem sajátos tevékenységének gyakorlását”, vagyis az erkölcsi és értelmi erények szabad kibontakoztatását, illetve a túlvilági életre való érdemleges felkészülést (*Az egyeduralom*, ford. Sallay Géza; Alighieri 1962. 407). Ennek *lehetősége* ugyanis – szerinte, végső soron – benne rejlik az egész mindenségben; mégpedig – az olyan mindenki által ismert dolgok mellett, mint az isteni kegyelem, a gondviselés érvényesülése vagy a történelmi tanulságok példaadó ereje – első sorban *magában az ember lényegében* van adva, amennyiben Istennek ez a legtekintélyesebb teremtménye a világban (a széles értelemben felfogott természetben) úgy él, mint „értelmes lény”, „közösségi lény”, „civilizált lény”, aki kulturált életformát képes a maga számára teremteni. Dante különösen az ember *civilizált* mivoltát tartja szem előtt, amikor evilági életét értékeli (Morghen 1979. 58).

Dante alapvetően mindig a középkori világszemlélet alapján gondolkodott, és ez alkotói pályája során mind egyértelműbbé vált, de ugyanakkor soha nem maradt teljesen a középkori látásmód keretei között, és ez politikaelméleti főműve, *Az egyeduralom* (*De monarchia*) esetében eléggé nyilvánvaló (Nardi 1967b. 276–310; Nardi 1992. 37–150). Részben az ember ontikus státuszáról, részben történetiségéről tett olyan megállapításokat, amelyek túlmutatnak a középkori kereszténység világnézeti horizontján. Különösen a történetiséget értelmezve nézett vissza értőbben a múltba, de a jövőből is meglátott – noha inkább csak az utópia elvontságával – olyan lehetőségeket, amilyeneket – igaz, akkor sem a kereszténységtől függetlenül – a reneszánsz emelt ki majd igazán, közülük főleg az *emberi értelem értékét* és az *evilági boldogság jogosultságát*. Noha *Az egyeduralom* Dante legnagyobb mértékben világi jellegű alkotása, vallásos világnézetével ebben sem kerül szembe, hiszen a pápaságot illetően nem teológiai aspektusból, hanem a politikai gyakorlat szempontjából vizsgálja (Madarász 2001), a legbűnösebb pápák egyikét, VIII. Bonifácot is világi bűnök (erőszak, kapzsiság stb.) miatt helyezi a pokolba (Madarász 2015). A pápaság szerepéről olyan filozófiai elemzést ad, amely végül is – ennyiben persze vannak társadalom-felfogását megerősítő vallási implikációi – elmélyíti és árnyalja a túlvilági boldogság megszerzésére irányuló tudást; segít vonzóbbá tenni azzal, hogy nem kéri érte az evilági élet teljes boldogtalanságának árát.

Világi és vallási szempontokat együtt szem előtt tartó koncepcióját széles körű forrásanyag alapján dolgozta ki Dante. Az ókori és középkori elméletek ide vonatkoztatható megállapításai éppúgy egymást erősítve támogatják *Az egyeduralomban* a társadalomelmélet központi elgondolását, mint ahogyan az *Isteni Színjátékban* találunk egymásra a különféle eszmék – némiképp más hangsúlyokkal

– a mindenség tartományaiban mozgó és élete egészének legtávolabbi perspektíváit kutató ember ábrázolásakor. Teológia és filozófia úgy segíti itt egymást – a kettős igazság ekkoriban kibontakozó tanára történő bármiféle közvetlen célzás nélkül –, hogy a filozófia nem szolgálóként asszisztál, hanem mint a földi dolgokra vonatkozó tudás megszerzésében illetékes gondolkodásmód specialistája működik közre, de nem csupán földi viszonylatokat magyaráz, hanem azok bizonyos mennyei transzcendálhatóságát is. Olyan újabb eszközöket és utakat igyekszik megmutatni, amelyek révén a földi élet is egyfajta – relatív (!) – „végső” célként jelenik meg, ami természetesen a mennyei „abszolút” végső cél eléréséhez segíthet eljutni, hiszen nem kétséges számára, hogy „ez a földi boldogság valami módon a halhatatlan boldogság számára rendeltetett” (*Az egyetemes igazság*, ford. Sallay Géza; Alighieri 1962. 476; értelmezéséről vö. Gilson 1939. 190–200; 219–222).

Néhány *teológiai* és *filozófiai* alaptétel magától értetődően szerepel, mint az ismeretháttér anyaga, Dante koncepciójában; s ezek egyaránt sarkalatos megállapításait képezik mindkét elméletnek, amennyiben egyetemes tudást nyújtó igényüket fejezik ki, illetve ezzel adekvát tudás megszerzését próbálják elősegíteni. Ilyen tétel például az, hogy minél egységesebb valami, annál tökéletesebb (amit főleg Istennel kapcsolatban hangoztattak a középkorban), vagy: a rész és az egész viszonyában feltétlenül az egészé a döntő szerep, stb.; nem is szólva a mindenség szigorú hierarchizáltság szerinti felépítettségének elgondolásáról. A totalitás-elv előnyeit még a történetírás területén is érvényesnek vélték; részben ennek is köszönhette nagy elismertségét a Római Birodalom.

Az *egyetemes* valóságát alapelve mellett igen fontos még Dante számára a sokirányú *szaktudás* igénybevehetősége, az enciklopédikus tudás tárháza – és ezt a kettőt együtt Arisztotelész munkáiban találta meg. A szerinte legnagyobb gondolkodó, noha a Tudók Vezére (*maestro di color che sanno*), azért még másokat, főleg értelmezőit is tekintetbe kellett vennie Danténak ahhoz, hogy pszichológiája, politikaelmélete és metafizikája alapján elfogadhatóan kifejtthesse az egyetemes monarchiáról szóló vízióját, az optimális társadalom és állampolgárai eszményi szintű képét. Ehhez a görög, arab és keresztény filozófia, főleg az Arisztotelész-exegézis több olyan elemére is szüksége volt, amelyek alapján egy *még nem volt monarchikus világbirodalom* jövőbeli képét fel tudja vázolni, illetve az ezt működtetni képes *állampolgárok emberi minőségét* meg tudja mutatni. Amikor Dante közvetlenül is megemlíti a *Liber de causis* című munkát, vagy nagyobb hangsúlyt helyez a természet törvényeinek respektálására, és szó szerint is idéz Boëthius de Dacia legismertebb művéből, akkor világossá teszi, hogy mit tart tovább korszerűsíthetőnek abból a sokféle elméletből, amelyek köréből közvetlenül-közvetve merít. Ugyanakkor csaknem ennyire fontos az is, hogy – a neoplatonizmusból kiemelve formájában – bevonjon bizonyos platóni elemeket (részesezés, visszaemlékezési elmélet stb.), és természetesen figyelembe vegyen néhány elgondolást a tomizmusból is (az egyéni lélek, az igazságosan

működő monarchia). Dante nagyon céltudatosan cselekszik és ökonomikusan építkezik, amikor elmélete megformálásához és bizonyításához *válogat*, illetve *értelmez* és *hangsúlyoz* bizonyos tételeket. Ugyanakkor szó nélkül megy el a preferált szerzők neki itt közömbös, vitatható vagy éppen elfogadhatatlan tanai mellett, hogy a velük való foglalkozás – még ha az a közvetett megerősítés hozadékával járna is – véletlenül se bonyolítsa vagy zavarja egyöntetű érvelését és világos, de föltehetően ellenérzésekkel is fogadott célja helyességének belátatását. Valószínűleg ezért nem beszél közvetlenül a kettős igazság problematikájáról.

Konceptiója kidolgozásához különösen két kategória fontos: az *univerzalitás* és az *egység*; ezek Arisztotelészen túlmutató értelmezéséhez keres kiegészítő elemeket annak interpretátorainál, illetve nyúl vissza – persze nem közvetítők nélkül – részben magához Platónhoz (Leaman 1988. 119–132). Az *emberi ész* (*nusz*, *ratio*) magyarázatára azért kell nagy gondot fordítania, mert az ész tárja fel az egyetemes összefüggéseket, valamint azok viszonyát az ismeretek egyéb szintű formáihoz. Ezt új szempontból megvilágítania pedig azért szükséges, mert a Sztagirita – noha figyelembe vette az ismeretek gyakorlati szempontú alkalmazásának értelmét is (különösen a politikában) – nem adott *részletes* magyarázatot arról, hogy a tudást megszerzett ember miként próbálja azt a gyakorlatban olyan körülmények között alkalmazni, amikor a *legszélesebb körű* együttműködésre van szükség. Minthogy Dante ezekről csupán rövid magyarázatokat ad, a forrásaiban található releváns érveléseknek szinte csak a végeredményeit említi,¹ tömörségét nekünk kell feloldanunk ahhoz, hogy következtetéseit jobban megértsük; vagyis, hogy monarchia-konceptiójában ne csupán egy tudományosan jól körülbástyázott utópisztikus államideált lássunk, hanem – közvetettebben, kifejtetlenebbül, részmozzanatokként – egy a *humanitást* kortársaihoz képest jobban akceptáló társadalom képének bizonyos elemeit is felismerjük, leginkább talán annak *tudatos állampolgárát*, aki képes és méltó a tartalmas evilági életre.

Dante fejtegetéseinek *pszichológiai-antropológiai* (nem vallási) alapjai megtalálhatók Arisztotelész lélekkilozófiai írásaiban. A testnek formát adó *lelket* (*pszükhé*, *ánima*) a görög mester úgy határozza meg, hogy az az emberi testben rejlő lehetőség (*dünamisz*, *potentia*) megvalósulása, teljesültsége (*entelekheia*, *actualitas*), a test élőként való működtetője, anyagának formája. Három összetevője közül a vegetatív a táplálást, a szenzitív a világ, illetve saját belső állapota közvetlen tudomásulvételét, az intellektív pedig a mélyebb és teljesebb megismerést biztosítja. A harmadik csak az *emberre* jellemző, ennek specifikuma, hogy el is különül a másik kettőtől. Az *ánima vegetatíváról* és *szenzitíváról* könnyű belátni, hogy az

¹ A *De monarchia* forrásait elsősorban Bruno Nardi alapos filológiai kutatásai tárták fel; részben – általunk is hasznosított – tanulmányok egész sorában, részben az általa sajtó alá rendezett szöveg kritikai kiadásának jegyzetanyagában, amire szintén támaszkodunk.

„a potenciális étellel bíró test első teljesültsége [aktualitása]” (412a29),² azonban az *anima intellectiva* nem kötődik szorosan a testhez: ennek összetevői „nem teljesültségei semmiféle testnek, semmi sem akadályozza a testtől való elkülönülésben” (413a7–8). Az ész tehát az érzékeléssel szemben „elkülönült a testtől”, ezért annak közvetlen benyomásai nélkül is, „önmagától képes a gondolkodásra” (429b6,9). Az ember, az eszes lény halálával elpusztulnak a másik két lélek rész eredményei (észleletek, érzelmek stb.), de az ész nem, mert az kétségtelenül „valami isteni” (408b29). Minthogy az arisztotelészi szövegekből nem rajzolódik ki egyértelműen az *anima intellectiva* milyensége, ezért a későbbiek során a kommentátorok nem kis feladata volt az, hogy ennek hordozóját és forrását valamilyen létezőben biztosan megtalálják (lásd Lautner 2006. 210–214).

Arisztotelész – noha elég szűkszavúan és rejtélyesen – azt még elmondja, hogy a léleknek ez a harmadik, önálló foka két összetevőből áll: egy *passzív* és egy *aktív* részből, és ezek lényegében az anyagi ok és a ható ok szerepét töltik be a gondolati szintű ismeretek megszerzésében. Ennek megfelelően van szó nála kétféle értelemről: az egyik „mindenné válik”, a másik „mindent létrehoz”, hiszen ez utóbbi „lényegénél fogva működés” (430a15–16). Arisztotelész – a maga nagyvonalú jellemzése során – amennyiben a lelket leginkább életelvként fogja fel (*kinészisz*, *entelekheia*), használja a „passzív ész” kifejezést (*pathétikosz nusz*), de az „aktív ész” kifejezést (*poiétikosz nusz*) nem (lásd Ross 2001. 202. 82. jegyzet). Az e fogalmat részletesen elemző kommentátorok azonban már különböző elnevezéseket adnak az *anima intellectiva* két összetevőjének, annak megfelelően, hogy milyen szempontból jellemzik elsősorban. A passzív ész – amennyiben formálandó nyersanyag voltát emelik ki – *anyagi értelemként* (*hülikosz nusz*, *intellectus materialis*) emlegetik, vagy pedig – megformálhatóságát hangsúlyozva – potenciális értelemnek (*intellectus possibilis*) nevezik. Az aktív ész pedig a kommentátoroknál a cselekvő értelem (*poiétikosz nusz*, *intellectus acticus*) elnevezéssel szerepel. Az *anima intellectiva* két részét néhányan nem is a lélek részeként, hanem *tulajdonságaiként* emlegetik. Az értelem egy harmadik változatára is utal Arisztotelész – amit aztán szintén értelmeztek a kommentátorok –, és ez az az eset, amikor az értelem már rendelkezik bizonyos ismeretekkel (417a23–28), aminek alapján „önmagától képes a gondolkodásra” (429b5–9), alkata, képessége alkalmassá teszi az elmélkedésre: ez a *habituális értelem* (*nusz en hekszi*, *intellectus in habitu*). Arisztotelész szerint az *anima intellectiva* képes arra, hogy csak *gondolati* anyag alapján gondolkodjék, de általában nem teljesen izolálva működik; támaszkodik a másik két formára, különösen az *anima sensitívára*. A három lélekrészt főleg funkcionális alapon különbözteti meg egymástól (táplálás, érzé-

² Az alábbiakban az e szempontból legfontosabb arisztotelészi szövegek és kifejezések le-
lőhelyeit a tanulmány főszövegében adjuk meg a zárójelbe tett Becker-számok segítségével.
Amennyiben erre külön nem utalunk, az alábbi – legmodernebb kritikai kiadások alapján
készült – magyar fordításokat használjuk (Arisztotelész 1994, 1997, 2006).

kelés, gondolkodás); és hangsúlyozza egymásra épülésüket, egymásba való átmenetüket, ami az *anima intellectiva* esetében az érzékelésre való támaszkodást is jelenti, és ebben fontos összekötő szerepet játszik a *képzelet* (*phantasia*) és az *emlékezet* (*mnémé*). A tudatos vágy mint mozgató a gondolkodás szintjén is lényeges nála (lásd Ross 2001. 194–199). (Danténak a *költészet* szempontjából nagyon fontos az, hogy az érzelem és a vágy mennyire lehet tudatos.)

A potenciális értelem (*intellectus possibilis*) megismerés szempontjából elengedhetetlen voltát, továbbá egyetemességét, illetve megformálásának szükségességét, és így együtt eredményhez vezető szerepét Arisztotelész is kellően hangsúlyozta. Felfogása szerint az önálló, tiszta potenciális értelem formákat fogad be, mégpedig az univerzálékat, ezáltal a megismerés tárgyainak lényege világossá válik, de azért – mint anyagtól elkülönült szellemi létező – „az aktuálisan létező dolgok egyikével sem azonos” (429a24). A potenciális értelem képes *megismerni mindent*, a cselekvő értelem pedig *létrehozhat mindent*, vagyis olyan aktuális tudást, ami „azonos a tárgyával” (431a1). Az aktuális tudás az érzékelés eredményeinek segítségével jön létre, az univerzálékat a képzetekből (*phantaszma*) emelik ki. Mivel Arisztotelész a megismerés értelmi szakaszát az érzékelőhöz hasonlóan gondolja el, a megismerés tárgyának aktivizáló hatását is meg kell mutatnia, ami – sajnos – nem eléggé egyértelmű és meggyőző, illetve a habituális értelem szerepét sem hangsúlyozza kellően, ezért érthető, hogy bírálatára is, kiegészítésére is többen vállalkoztak a későbbiek során. Annyi azonban kétségtelen, hogy – több interpretátorától eltérően – a Sztagirita nem emeli ki az aktív értelem formáinak külső s főleg nem isteni eredetét; szövegei inkább arra utalnak, hogy a formák eleve benne vannak a lélekben, de nem tudatosultak. Minden egyénben benne vannak, de nem egyéni módon. Averroës, illetve Dante éppen ezen a ponton próbál *túllépni* a mester felfogásán.

Dante szempontjából nézve mind a görög exegéták (Aphrodisziaszi Alexandrosz, Themisztiosz), mind az arab kommentátorok (al-Kindi, al-Farabi, Avicenna) észrevételei nagyon fontosak, és ráadásul Averroës azért emelkedik mindegyikük fölé, mert nemcsak az emberi megismerés *generikus* és *individuális* voltának *viszonyáról* tett fontos, bár nem könnyen megérthető megállapításokat, hanem azok *alkalmazási lehetőségeit* is jobban megvilágította, vagy legalábbis ötleteket adott hozzá. Nem tudjuk, hogy Dante ismerte-e (esetleg közvetítők révén) a két legnevesebb görög exegétát, de ha tudott is valamit tanításaikból, Arisztotelész-korrekcióik – önmagukban – aligha nyújtottak volna neki eleget, sőt elfogadhatót. Ami Alexandroszt illeti, bizonyos változtatásai akár szimpatikusak is lehettek volna. Leginkább talán az, hogy a cselekvő értelem (*poiétikosz nusz*) aktuálisan azonossá válik tárgyával, meg az is, hogy ennek aktivitása nagyobb hangsúlyt kap, mégpedig azzal, hogy nem a lélek saját képességeként szerepel, hanem éppenséggel az *első mozgatótól* kapott értelem (*nusz thürathen, theiosz nusz*). Azt is örömmel fogadhatta volna Alexandrosztól, hogy a habituális értelem (*nusz en hekszi, intellectus in habitus*) fogalmát is fontosnak tartja a meg-

ismerésben. Fenntartásai az *intellectus possibilisszel* kapcsolatban lehettek volna: nem tudta volna elfogadni ennek halandó voltát, illetve a potencialitásának korlátozásával kapcsolatban felhozott ellenvetéseket. Themisztiosz inkább ezekkel ellentétes elgondolásai miatt tűnhetett volna mellőzhetőnek, mivel túlhangsúlyozza az emberi értelem *általános* voltát és örökkévalóságát, határozottan kizárva ezzel az *egyes emberek tudása* közötti különbségek belátását. Ugyanis a bizánci filozófus szerint az egyénekben nem csupán a cselekvő értelem egyetlen, hanem a potenciális értelem is közös (*nusz koinosz, intellectus comunis*), így a kettő egyesüléséből születő habituális értelem Themisztiosz szerint sem működhet az egyéni tudás *differentiálásának* eszközeként (lásd De Ruggiero 1934. 22–26; Borbély 1993. 21–23). A görög értelmezők tulajdonképpen abból a szempontból jelentősek, hogy fölvetettek bizonyos problémákat, és Averroës az ő megoldásaikkal *vitatkozva* alakította ki azt a koncepciót, amelyből Dante több elemet is elfogadott. A legfontosabb kétségkívül az az Alexandrosztól származó impulzus, amely segített világossá tenni az aktív értelem (*nusz poiétikosz*) nemcsak nélkülözhetetlenségét, de valami fontos újhoz vezető hatásmódját is (*poiëin*), valamint annak nyomatékostását, hogy az aktív értelem hatását *a gyakorlatra is ki lehet terjeszteni*.

Más ismertebb arab kommentátorok is csak bizonyos részletekkel szolgálhattak volna Dante elmélete azon részének kifejtéséhez, amely szerint az emberiség különböző szintekből álló tudásanyagának gazdagításában és alkalmazásában az *egyéneknek*, sőt *a sokaságnak* döntő szerepe van. Így al-Kindi lélekfilozófija e tekintetben csupán a lélek megismerő-képességének és aktivitásának összekapcsolódását mutatta meg kellően, nagyobb hangsúlyt adott az érzékelés szerepének és – az *intellectus adeptus* bemutatásával – a megszerzett tudás *nemcsak általános* formájának, hanem utalást tett ez utóbbi konkrét elemeire is. Al-Farabi viszont éppen univerzalitásának és az egyetemes tudás gazdagításának adott nyomatékot és tekintélyt azzal, hogy a megismerhető formák eredetét neoplatonista szellemben magyarázta, amennyiben az értelem négy forrásának – potenciális, aktuális, szerzett (adeptus) és aktív értelem – szerint mutatta be a lélek működését. A második, a megvalósító (aktuális) lélekrész az emberi lélek saját energiája (*energeia*) ugyan, de a negyedik, a működésbe hozó és betetőző (*poiétikosz*), az első mozgatótól eredő külső hatás, ami isteniként is felfogható. Al-Farabi nem beszél istenről, és Avicenna sem köti egy személyes istenhez ezt a legfelsőbb hatást, de ez utóbbi az Aphrodisziaszi Alexandroszhoz hasonlóan felfogott aktív értelem szerepét, valamint az univerzálék megismerésének fontosságát még jobban kiemeli. Az értelem aktivitásának neoplatonista típusú magyarázatát támogatta a *Liber de causis* címen emlegetett összefoglalás, amit Dante is ismert, és nagyon valószínű, hogy az intelligencia ilyen jellegű bemutatása a *Convivio*-ban (IV, 21) onnan táplálkozik (De Ruggiero 1934. 26–42).

Averroës azért a leginkább elfogadható Dante számára, mert az említettek közül több elgondolást együtt, röviden összefoglalva megtalál nála, elsősorban az

egyéni és a nembeli tudás viszonyáról. A kordovai Kommentátor a görög és arab kommentátorok kritikája, illetve kiegészítései mellett – ami bátoríthatta Dantét – azt is megjegyzi, hogy az ő megállapításait is lehet és szabad pontosítani. Mivel Dante számára a leendő monarchia állampolgárai bemutatásához nagyon fontos volt az emberi tudás egyetemességének és egyben egyediségének, illetve továbbfejleszthetőségének viszonyát tisztázni, készséggel vette át a neki megfelelő eredményeket egy Arisztotelésztől nem nagyon eltávolodott kommentátortól, aki még továbblépésre is biztatta, s Dante a kiegészítést meg is tette.

Averroës lélekfelfogásának – Dante számára is – legnagyobb újdonsága ugyanis (noha a legtöbben nem ezt állították előtérbe) az *egyéni* intellektus minőségének megmutatása, az egyetemes lélekhez való viszonyának tisztázási kísérlete, s mindez elsősorban az aktív intellektus (*nusz poiétikosz*, *anima activa*) szerepének előtérbe helyezése révén, de egyáltalán nem a passzív értelem (*nusz pathetikosz*, *intellectus possibilis*, *anima materiale*) rovására, sőt ez utóbbi nagyon is másféle bemutatása által. Averroës ugyanis Arisztotelészhez képest a gondolkodás mellett jobban figyelembe veszi a *vágy* szerepét, ennek az érzékelés irányába történő leágazását, különösen pedig a képzetek gondolkodást megalapozó funkcióját (*De anima* 427b–429a; Ross 2001. 194–199; Nardi 1990b. 94–95). Averroësnél a passzív értelem (*intellectus possibilis*, *anima materiale*) – mibenlétét tekintve – nem a természeti anyag (*phüszisz*) egyik változata, hanem megformálni való ismeret (*hülé*), ami – mint Arisztotelészénél is – tisztán potenciális, nincs saját lényege, nem is rendelkezik saját formával. A megismerés szempontjából nézve fizikai létezők (*phüszisz*) és elkülönült formák (*idea*) megismerésére egyaránt képes, azonban rájuk vonatkoztatva nem individuális, hanem univerzális formákat fogad be. Minthogy minden emberben megvan az ilyen lélekrész, ezért minden egyén képes bármely létező valamilyen mértékű megismerésére. Az *intellectus possibilis* minden emberben *egyféle*, de csak ennyiben *egy* (Averroës 1953. 386–388; 406). A megismeréshez viszont elengedhetetlen az *intellectus activus*, ami kétségtelenül az ember sajátja, azonban nem minden egyéné egyformán aktív. Az aktív értelem végzi az absztrahálást, vagyis emeli ki a potenciálisan meglévő formákat (vagy ha úgy tetszik: szintetizálja a passzív értelem anyagával az univerzálékat mint formákat), és létrehozza az *új tudást* (*intellectus adeptus*) (Averroës 1953. 495–500).

Averroës – bár nem teljes egyértelműséggel – sajátos, *egyéni* tudásról is beszél, amit az egyes emberek *saját maguk szereztek*, ezért óhatatlanul eltérő tudásanyaguk és az alkalmazott (általános) fogalmi formák alkotó (*poiétikosz*) összekapcsolásából nyertek, tehát *különböző* tudásanyagot *különböző* mértékben aktualizáltak. Az adott esetben optimálisan aktualizált értelem jut el a másokat is gazdagítani képes *intellectus adeptus* fokára. Ennek megfelelően az emberi nem tudása a lélek második megvalósultságának (aktualizáltságának) tekinthető, ami egy adott időszakban nem tartalmaz *minden* lehetséges tudást, hanem annak csak egy bizonyos részét, de ez bővíthető, fejleszthető, és ebben éppen az egyes em-

berek működnék közre. (Lásd De Ruggiero 1934. 49–56; Nardi 1990a. 135–149; Leaman 1988. 81–103; Libera 1994. 51–64; Hübener 1994. 226–229; Borbély 1993. 23–25.) Averroës fejtegetéseinek világosabb összefoglalását, markánsabb végkövetkeztetését adja Dante egyik kortársa, Johannes de Jandun (*Super libros Aristotelis De anima subtilissimae questiones*; III, 36; Nardi 1967a. 235–238). Nem tudjuk, hogy ezt ismerte-e Dante, de hasonló következtetésre jutott, és ilyen jellegű saját megállapításaira támaszkodva lépett tovább, távolodva a számára sokat jelentő Averroëstől.

II.

Az *egyeduralom* szövegében található utalások arra engednek következtetni, hogy Dante jól ismerte Averroës munkáit, hiszen az értelem potencialitásának aktualizálásáról és gyakorlati kiterjeszhetőségéről a nagy *De anima*-kommentárban olvashatók alapján elmélkedik (III, 36, 39), az aktualizálás egyéni túlmutató, csakis sok ember együttműködése által véghezvihető voltának elvéről pedig a *Physica*-kommentár egyik utalásában (VIII, 15) találhatók nyomán is.³ Amennyiben Dante az Aphrodisziaszi Alexandrosz által megnyitott interpretációs út Averroës által folytatott vonalán – főleg a tudás gyarapodását és gyakorlati alkalmazását hangsúlyozva – halad, akkor a *principium inquisitionis directivum* módszerét alkalmazza, hogy aztán ezt a *De monarchia* társadalomfelfogásának *antropológiai* alapelvevé szélesítse, magának az elvnek a részletezése nélkül.

Természetesen Dante csak a számára feltétlenül fontos megállapítások lényegét veszi át Averroëstől. Neoplatonista színezetű, különösen a keresztény tanokra rímeltethető magyarázatai is segítenek neki szimpatikussá tenni a sokak által elítélt arab filozófust. A lélek megismerőképességének isteni eredetéről már a *Convívio*-ban szólt:

A lélek pedig, mihelyst létrejött, az égi mozgató hatására megkapja az intellectus possibilist, amely lehetőség szerint magában foglal minden egyetemes formát, aszerint, amint létrehozójában megvan, s annyival kisebb mértékben, minél távolabb van az első Értelemről. (*Vendégsg.* Ford. Szabó Mihály; Alighieri 1962. 319.)

A transzcendensre tett itteni utalással leginkább az emberi tudás *szilárd* és *egyetemes* megalapozottsága kapott hangsúlyt. Ilyen tudást Isten azért adott az embernek, hogy jobban eligazodhasson a világban, és ennek előmozdításában ő is segíthessen neki. Az isteni végzés ugyanis kétféleképpen nyilatkozhat meg: „az

³ Bruno Nardi jegyzete az általa sajtó alá rendezett *De monarchia*-kiadáshoz (Alighieri 1979. 303).

ész útján és a hit útján” (Az *egyeduralom*, ford. Sallay Géza; Alighieri 1962. 437). A társadalom jobbá formálásához mind a kettőre egyaránt szükség van.

Miután Dante filozófiai szempontból bemutatta azt, hogy az emberi elme képes olyan egyetemes és konkrét ismeretek birtokába jutni, amelyek a gyakorlatban is megvalósíthatók, segítségükkel a társadalom előnyösen formálható, ezt a középkor néhány tekintélyes, nagyrészt teológus szerzőjének bizonyos tételeivel is igyekezett megerősíteni. Legkoncentráltabban a *De monarchia* I. könyve 8. részében mutatott rá azokra a vallási és társadalomfilozófiai alapokra, amelyek nem csupán lehetővé, de szinte szükségszerűvé is teszik egy egységes és tökéletes monarchia irányítása alatt működő társadalom létrehozását. Ugyanis Isten a saját képére teremtette az embert, aki szintén egységes, de olyan differenciált-ság mellett, amelyen belül az emlékezet, az értelem és az akarat a három legfőbb összetevő. Szent Ágoston szerint ilyen vonatkozásban az ember a Szentháromság képe (*De Trinitate*, IX–X). Petrus Lombardus pedig azt hangsúlyozta, hogy minden létező az Egy Isten árnyéka (*umbra*) vagy lenyomata (*vestigium*), de az összes teremtmény közül, mint értelmes lény, egyedül ő képes teremtményét megismerni és szeretni, tehát érdemben csak az ember tekinthető Isten képmásának (*imago*) (*Sententiae*, I, 3, 2, a; vö. Lambertini 2001. 39–75). Boëtius az egység és a tökéletesség – részben másként indokolt – azonosítása mellett magát az *emberi nem* egységességét is figyelembe vette olyan alapon, hogy Isten teremtményeiként „ugyanegy töről fakadtak” (*De consolatione philosophiae*, III, 6). Ezek a közismert és elfogadott alaptételek nagymértékben segíthették Dantét abban, hogy az értelem hatékony megismerőkéességéről a görög és arab szerzőktől megtudottakat – a memória előnyeit akceptálva – az emberiség emlékezetére, a római történelem releváns szakaszára is kiterjessze, illetve ne legyenek kétségei arra vonatkozóan – hiszen az akarat az ember attributív jellemzője –, hogy az eszményi társadalomról kialakított tudást a gyakorlatba is át lehet ültetni. Az emberek genezisük szerinti egysége és a szeretet integráló hatása nagyon kedvező *causa materialisként*, illetve *casusa formalisként* működik közre ezen a téren. Ezek részletes kifejtéséhez, pontosításához, az antik és a keresztény gondolkodásban jelen levő analógiák integrálásához sok részletre ki kellett még térnie Danténak.

Természetesen Dante egy széles értelemben felfogott *politika* jegyében érvel amellett, hogy az államnak a polgárok számára a legtöbb jót kell a legteljesebben biztosítani, ami már – az antikvitáshoz képest – az adott földi javak optimumán kívül a túlvilági boldogság lehetőségét is magában foglalja, vagyis olyan sajátos monarchia, amely többet tud nyújtani bármely más korábbi államnál, de lényegében azok egyféle kiteljesítéseként lehet elgondolni. Dante elsősorban azt szeretné beláttatni, hogy a kettős perspektívájú evilági életnek legátfogóbb keretet adó és nagyon stabil alapot biztosító újfajta monarchiát nagyrészt az eddig elhanyagolt, kellően ki nem használt világi eszközök segítségével kell megteremteni, ennek részben már meglévő feltételeit (antropológiai adottságok, történelmi precedensek) kell jobban kiaknázni.

Ezeket szem előtt tartva érvel Dante – ami jobban szembetűnő és antikonvencionális – amellet, hogy a császár nem a pápa közvetítésével kapta Istentől a hatalmát, amit akár az egész emberiségre kiterjeszthet, ezért aztán a társadalom ügyeinek elrendezésében és *irányításában* nem is függ a pápától. Ennek folytatásaként szeretné beláthatóvá tenni – új, sajátos s ezért nehezebben felismerhető szempontként – elsősorban azt, hogy az ember evilági boldogulását is támogató isteni szándék jól formálható anyagra talált az emberben, hiszen az embert képlékeny vágyain kívül sokkal szilárdabb értelme is segíti abban, hogy a jót kövesse, mert képes belátni ennek mind rövidebb, mind hosszabb távú előnyeit. Sőt, tudatosan képes sok mindent tenni azért, hogy életkörülményeit jobbra alakítsa, tevékenységformáit optimálisan intézményesítse. Mintha Szent Benedek „*Ora et labora!*” jelszavát modernizálva részletezné és konkretizálná az emberi nem közösségi életére vonatkoztatva, a tudatosság és az aktivitás irányába bővítve:

Az összességében tekintett emberi nem sajátos tevékenysége nem más, mint megvalósítani a *potenciális értelem* egész képességét, mely elsősorban a szemlélődésben áll, majd ennek alapján, kiterjesztése révén, a cselekvésben. És mert, mint a részben, úgy van az egészben is, és mert az egyes ember okossága és bölcsessége békében és nyugalomban gyarapodik, nyilvánvaló, hogy az emberi nem a béke nyugalomában szabadon és könnyen jut el sajátos tevékenységének megvalósításához, amely szinte isteni tevékenység. (Az *egyeduralom*, ford. Sallay Géza; Alighieri 1962. 407; 1979. 302.)

Dante az emberi hozzájárulásra, a szellemi és gyakorlati erőfeszítésre helyezi a hangsúlyt:

Nyilvánvaló, hogy az emberi képesség végső foka intellektuális képesség [*potentia sive virtus intellectiva*]. És minthogy ez az [intellektuális] képesség egy ember vagy az emberek valamely fent említett részleges közössége révén nem érvényesülhet teljesen, kell, hogy az emberi nemnek meglegyen az a sokasága, amelynek révén egész képessége valóra válhat. Aminthogy kell, hogy a létrejövő dolgokban is meglegyen a sokaság ahhoz, hogy a kezdeti anyag egész képessége cselekvő aktussá legyen, különben csak az aktustól elszakított képesség marad; ami pedig lehetetlenség. Ezen a véleményen volt Averroës a lélekről szóló kommentárjában. Ez a megértésre való képesség [*potentia intellectiva*] ugyanis, amelyről beszélek, nemcsak az egyetemes formákra és fajtákra, hanem, bizonyos kiterjesztésénél fogva, a rész-szerűekre is vonatkozik. Ezért szokás azt mondani, hogy a spekulatív értelem, kiterjedése révén, praktikus értelemmé válik, amelynek célja tevékenykedni [*agere*] és cselekedni [*facere*]. Tevékenykedni azokban a dolgokban, amelyeket a politikai bölcsesség [*politica prudentia*] szabályoz, és cselekedni azokban, amelyeket a mesterség [*arte*] szabályoz; ezek mind a szemlélődésnek szolgálnak, mint a legjobb állapotnak, melyre az Első Jóság az emberi nemet teremtette. (Az *egyeduralom*, ford. Sallay Géza; Alighieri 1962. 406; 1979. 298.)

Részletes magyarázatain kívül Averroës egy helyen, egy kulcsfontosságú mondatában *együtt hangsúlyozza* az aktív értelem közbelépésének nélkülözhetetlenségét, illetve a segítsége révén kapott tényleges tudás gyakorlatra való kiterjeszthetőségét:

Csakhogy amíg a forma számunkra a potencialításban nyilvánul meg, és folytonos lesz velünk a potencialításban, lehetetlen, hogy általa bármit is megértsünk. Ám amikor az aktualitásban nyilvánul meg számunkra (ami annak a folytonossága következtében teljesül be az aktualításban), akkor érthetünk majd meg általa mindent, amit megértünk, és tehetünk majd meg minden neki megfelelő cselekvést. [*Quoniam, dum fuerit forma nobis in potentia, erit continuatus nobiscum in potentia, et dum fuerit continuatus nobiscum in potentia, impossibile est ut intelligamus per illum aliquid. Sed cum efficitur forma nobis in actu (et hoc erit apud continuationem eius in actu), tunc intelligemus per illum omnia que intelligimus, et agemus per illum actionem sibi propriam.*] (*Commentariorum magnum*; III, 36, 633–639; Averroës 1953. 501.)

Dante egyrészt határozottabban fogalmaz, másrészt annyiban mond többet, hogy konkretizálásával kitér a társadalmi élet két egymást erősítő, összefonódó szintjére: a *politikai* szintű, átfogó, államszervező, intézményesítő aktivitásra (a *phronészisz* illetékességi körére), illetve a *mindennapi élet* cselekvésformáira, a mesterségek (*artes*) életfeltételeket reprodukáló körére (a *tekhné* működési tartományára), hiszen e kettő révén lehet megszervezni az új, ideális *monarchiát* is. Ugyanakkor mindkettő tudatos voltát, humánus minőségét emeli ki, ami a *zoon generikont* jellemzi.

Az Averroëstől átvehető megoldást a döntő érvek egyikeként alkalmazza Dante, hiszen szerinte az emberi élet evilági szakasza értelmének betöltéséhez olyan folytonosan gyarapodó tudás és olyan mind tudatosabb gyakorlati együttműködés szükséges, aminek embrionális modelljét az arab kommentátor mutatta be számára, még ha ezt neki kellett is kibontania és aztán koncepciójához hozzáigazítania. Magát az egészében véve keresztény szellemiségű programot nyilván nem kölcsönözhetette sem az arab, sem az európai arisztotelianusoktól; így a pszichológiai-antropológiai alapokat csupán Averroëstől, a monarchikus állam méreteinek és működésmódjának képét pedig – minthogy az csak az egyes országokra vonatkozik – nem Aquinói Tamástól, de érvelése közben eredményesen támaszkodott rájuk, noha az emberi társadalom fejlődésének további útját már nagyon önállóan gondolta el. (Vö. Nardi 1967a. 236–237, 244–255; Kelemen 1984. 264–265; Butterworth 1994. 239–247; Nagy 2006. 107–109.)

Koncepciójának megformálása során Danténak mindenképpen tovább kellett lépnie Averroësen: mégpedig azzal, hogy részben kiegészítéseket kellett tennie, részben esetleg csak azzal, hogy máshova helyezte a hangsúlyokat. Ez mindenképpen elkerülhetetlen volt azért, mert Dante nem lélekfilozófiai vagy általános ontológiai témákat vizsgált (mint a lélek halhatatlansága vagy a világ teremtett

volta), hanem társadalomfilozófiai és politikaelméleti problémákat igyekezett a hagyományostól eltérő módon megoldani. Egyébként Averroës nem ismerte Arisztotelész *Politikáját*; az iszlám államelméletekre pedig csak később hatott az averroizmus, a keresztény szerzőket – ilyen Marsilio da Padova (Marsilius de Padova, Padovai Marsilius) – Averroës csak később befolyásolta.

Azonban Dante nem hagyhatta figyelmen kívül, hogy a keresztény filozófusok sok mindenben nem értettek egyet az eretneknek tartott Averroësszel, így a lélek egységéről és megismerő tevékenységéről kifejtettekkel sem. Aggasztotta őket az averroizmus tanítása a világ nem teremtet voltáról is, de sokkal inkább az, hogy az intellektus nem egységes mivoltának gondolata segíthet aláásni a keresztény vallás *egységét* biztosító alaptételeket, az egyéni lélek bizonyos magyarázatai pedig a lélek halhatatlanságának tanát (Albertus Magnus). Dante számára – lélekfilozófiai kiindulópontja és annak társadalomfilozófiai implikációi szempontjából – két szemben álló (de a *Paradiso* X. énekében együtt szerepeltetett) nagyság averroizmus-megítélése volt valamennyire orientáló jelentőségű: Aquinói Szent Tamásé és Sigieri da Brabanté (Sigerus de Brabantia, Brabanti Siger). Az értelem egységéről több munkájában is szóló és külön is értekező Tamás lényegében a Sigieri értelmezésében jelen lévő, kommentált averroizmussal vitatkozott, amikor végül oda jutott el, hogy az *értelem* az ember testi-lelki egységének formája, fölötte áll az anyagnak, amiben kifejeződik, viszont lényegileg más mind eredetét, mind működését, mind célját tekintve, tehát elkülönülhet a lélek egészétől, és individuális alakot ölt már a potenciális értelem szintjén (*Az értelem egysége* 50, 60, 61, 92; Aquinói 1993. 57, 63, 79–80). Dante figyelembe veszi ugyan Tamás erre vonatkozó fejtegetéseinek végeredményéből azt, hogy létezik *egyéni* értelem, de részben másképp fogja fel azt, és meglétét is másképp magyarázza. Az Averroëst követő Sigierihez kerül közelebb annak megmutatásában, hogy az egyéni értelem nem a – passzív – potenciális értelem individuális formái alapján jön létre, hanem az – aktív – *aktuális értelem* egyetemes formáinak (univerzálék) és az adott egyén saját képzet-együttesének (phantasmák) szintéziseként. Sigierinek ez az Averroëst szorosan követő megállapítása nem csupán realiztikusabbnak mutatkozott Dante számára, hanem termékenyebbnek is ígérkezett az ő kifejtetni szándékozott elvei megalapozásához. Talán az sem mellékes, hogy Sigieri da Brabant – a lélek halhatatlanságának egyféle elismerése mellett – az *evilági* élet értelméről és fontosságáról is kifejtett néhány figyelmet érdemlő gondolatot.

Dante azonban nem vette figyelembe (hiszen mellőzhette, sőt jobb volt mellőznie) Averroës több alapvető megállapítását, illetve nemcsak tőle kölcsönzött, koncepcióját formáló averroista tételeket, noha az utóbbiak szerzői közül csak őt említi név szerint. Tárgyalásmódjának szigorú logikáját követve az averroisták körében is csak annak a problémának a megoldásához keresett forrásokat, hogy lehet-e az emberiséget egy létfontosságú, nagy célrendszer megvalósítása végett összefogni, és annak kivitelezése érdekében az egyes embereket tudatos együttműködésre rávenni. Ehhez az egyetemesség, az egyediség, az aktivitás, vala-

mint a lehetőség és a valóság kategóriáját részben új módon kellett értelmeznie, amihez az arisztotelészi alapok továbbfejlesztett változatát Averroës filozófiájában találta meg *együtt*, amit Sigieri da Brabant tovább árnyalt, és egyben-másban megerősített. Azonban nem értett egyet azzal az averroësi gondolattal, hogy az emberi megismerő-képességet akár egyetlen gondolkodó is képes teljesen aktualizálni; szerinte erre csak az egész emberi nem képes, mégpedig történelmi életfolyamata során, közben újabb empirikus ismereteket is szerezve. Az *intellectus possibilis* első aktualizálása (az egyetemes gondolati formák kialakítása) nem elegendő a gyakorlati alkalmazás megalapozásához, azt a második aktualizálással (az empíriára való kiterjesztéssel) is ki kell egészíteni (Brenet 2006. 469–487). Ha ennek megértéséhez Arisztotelésztől közvetlenül is átvett valamit Dante, az a *Nikomakhoszi etikában* a lelki alkatokról és az ismeretformákról szóló megállapítások egy része lehetett, főleg a *sophia* és a *phronészisz* jellemzése.

Mert bármennyire túllép is Dante Arisztotelész és exegétái megállapításainak bizonyos pontjain, nagy vonalaiban mégis követi mesterét mind annak fő *elméleti* megállapításait tekintve, mind *módszereinek* alkalmazása terén. Ami az elméletet illeti: ő is az ember számára „*legfőbb jó*”-t biztosító államformát igyekszik bemutatni, de már megváltozott körülmények között, egy kitágított egyetemesség koncepciója szerint. Az arisztotelészi módszertannak pedig azt a részét alkalmazza, amely szerint a cél eléréséhez szükséges eszközöket a céltól elméletileg visszafelé (a közvetlenül hatótól a közvetett, a közelebbitől a távolabbi felé) haladva kell összeválogatni és elrendezni az *értelem* segítségével.

Dante – s nem csupán VII. Henrikbe vetett reményei miatt – aligha tartotta *Az egyeduralom* című munkáját mindössze elméleti konstrukciónak, egy tetszetős elméleti elgondolás bemutatásának. Gyakorlati megvalósíthatóságából minimum annyit mindenképpen elérhetőnek vélt, hogy a társadalom világi ügyeinek irányítását igyekezzenek kivenni a pápa kezéből, vagy legalább is minél jobban korlátozzák e téren (Szabó 2008. 74–77). Annak tudatában érvelt, hogy „az itt vizsgált tárgy elsősorban nem az elmélkedés, hanem a cselekvés céljára van rendelve” (*Az egyeduralom*, ford. Sallay Géza; Alighieri 1962. 404). Ennek megfelelően változtat az arisztotelészi–averroësi koncepción: a komplex *anima intellectívának* az *intellectus possibilis* részét, *lehetőségdimenzióit* vizsgálja behatóbban; az *intellectus activus* ismeretszerző szerepének részletezése helyett inkább annak *gyakorlatra való kiterjeszthetőségét* kutatja tovább; az *intellectus adeptus* egyéni arcúlatának kiemelésén túl pedig annak mindenkori *továbbfejleszthetősége* felé próbál utat nyitni. Dante számára a kiválasztott averroista eredmények csak a *tovább-lépés* biztosnak tartott elméleti alapjai.

Arisztotelész egyetemes lehetőségfogalmát (*dünamisz*) Averroës közbeiktatott segítségével (Aphrodisziaszi Alexandroszról talán nem is tudva) az emberi nemre specifikálja Dante, kiemelten a megismerőképesség nem korlátozott voltára, ami azonban szerinte csak úgy érvényesülhet, ha a megfelelő sokaság (az egész emberi nem) belső kölcsönhatásai működtetik. A tudás tartalmának gazdagításához nem

elegendő egy szűk körű közösség, csak az egész emberiség járulhat hozzá érdemben. A városállamok vagy országok zártsága nem csupán az egyetemes békét könnyen megzavaró konfliktusok forrása, hanem az ismeretszerzés egyféle speciális korlátja is. A gondolkodásnak az arisztotelészi filozófiában kikristályosodott alapelveit és a benne jól elrendezetten összefoglalt fogalmi apparátust, meghatározó kategóriáinak rendjét – egyben-másban szintén Averroës által megerősítve – alkalmasnak ítéli a megismerés ha nem is problémátlan, de szinte korlátlan folytatásához Dante, vagyis a tartalmi teljesebbé tételt tartja nem szűnő feladatnak. Az *intellectus activus* (poietikosz *nusz*) Alexandrosz által felvetett és Averroës részéről jobban megvilágított szerepét sem elsősorban a fogalmi módosításokra, hanem a kellő fogalmi formákba öntött ismeretek új elméletté egyesítésének megtételére vonatkoztatta Dante. Ő maga is egy olyan koncepció kidolgozásába kezdett, amely egyértelműbben tisztázza, hogy korszerűbben felfogva mi „az emberi nem társas életének végső célja [*finis universalis civilitatis humani generis*]” (Az *egyeduralom*, ford. Sallay Géza; Alighieri 1962. 405; 1979. 288). Ehhez elsősorban az antik és a középkori filozófia, illetve a keresztény teológia ide vonatkozó fogalmait használta, de elmélete mondanivalójához olyan historiográfiai anyag implikációit bontotta ki a Római Birodalom történetéből, amelyek új oldala felől világították meg a világbirodalom mibenlétét és a császárság intézményét. A Római Birodalomra vonatkozó história itt nemcsak afféle *allegoria in factis* a birodalom jogos eredetére (II/1–2) és a császári hatalom pápától való függetlenségére (III/10) vonatkozóan, hanem hiteles leírása az emberi emlékezet megőrizte tudásanyagának is, amiből megalapozott következtetéseket lehet levonni az emberi közösségek integrációjának jogosságáról és előnyeiről, valamint az egyeduralom egyensúlyteremtő szerepéről, civilizációt fejlesztő hatásairól. Dante úgy véli, hogy az emberi nem lényegi egységére vonatkozó fogalomnak, a nemen belüli hatékony és előnyös együttműködés eszméjének, az egység tökéletesítő hatásának éppúgy megvan a történetírás által hitelt érdemlően dokumentált, *empirikus* alapjai, mint ahogyan az emberi tudás gyarapíthatóságának és fejleszthetőségének is bebizonyítottak a *filozófiai* alapelvei. A historiográfia mindenekelőtt a civilizáltság előnyös kiterjeszhetőségéről segíthet meggyőzni (fejlődés Róma városállamától a császári birodalom legnagyobb kiterjedéséig), a filozófia pedig a megismerés mindenkori elmélyíthetőségét és tudatos társadalomformáló szerepét képes megmutatni (az *intellectus possibilis* kiaknázása, az *intellectus adeptus* integrálása és operacionalizálása). Ilyen érvelés nyomán belátható szerinte, hogy az emberiséget átfogó monarchia nem csupán történelmi reminiscencia, és nem is csak jámbor utópia. Az augustinusi *civitas terrenát* nem kell feltétlenül átengedni az ördögnek, és nem is kell csupán afféle siralomvölgynek tekinteni, ami persze – megfelelő aszketikus életmód esetén – olyan előre hozott purgatórium, amely alkalmassá tesz a paradicsomba való belépésre.

Az emberben mint *szubjektumban* meglévő feltételek és lehetőségek mellett Dante az *objektív feltételeket* is megteremthetőknek gondolja a jobb evilági élet ki-

alakításához: megmutatja a császári hatalom közvetlen isteni eredetét, világi autonómiáját, az egyetemes monarchia mint államforma optimális mivoltát és annak harmonikus belső intézményi berendezkedését. Hangsúlyozza, hogy csak a monarchikus intézményrendszer totalitása lehet adekvát kerete és nagyrészt garanciája is a konfliktus-megelőző, békés viszonyoknak, amelyek nemcsak az állampolgárok békéjét, de szabadságát is biztosítják.

Dante érvelése új megvilágításba helyezi a monarchiát: objektív oldala felől azzal, hogy megmutatja intézményrendszerének nagyon eredményes konfliktuskezelését és intézményei totalitásának felszabadító hatását; személyi oldala felől pedig mind uralkodójának, mind állampolgárainak különleges – rosszabb körülmények között csak látens – emberi minőségeit. Az újdonságokat tekintve a két ellentétes státuszban levő személyről mond érdekesebbet. A leendő császár elsősorban nem a világ olyan ura, aki dicsőségvágyát elégíti ki, aki a neki alárendelt, alacsonyabb szintű uralkodóktól – maga is a féktelen megkívánás (*cupiditas, cupidigia*) bűnébe esve (Szabó 2008. 77–78) – ragadja el és egyesíti egy kézben a hatalmat, hanem éppen ő maga a kapzsiságból és hatalomvágyból származó viszályok megakadályozója, a közjó megvalósításának előmozdítója. Ahogyan Dante VII. Henrik személyére utalva írja: „a római állam ügyeinek viselője”, aki „nem a maga tulajdonát [*non sua bene privata*], hanem a világ közjává [*sed publica mundi*] óhajtván szomjazza” (VI. levél, ford. Mezey László; Alighieri 1962. 492). A császárt tehát egyértelműen a *libido servandi*, nem pedig a *libido dominandi* vezérli (Falkeid 2011. 141–149). Ő kiemelt helyzeténél fogva képes leginkább igazságos lenni, és a legkevésbé korlátozza az emberek szabadságát. Márpedig „teljes szabadságunk princípiuma a legnagyobb adomány, amellyel Isten az emberi természetet felruházta, úgyhogy emez adomány révén vagyunk mi boldogok itt a földön mint emberek, s másutt boldog üdvözültek mint isteni lények” (Az egyeduralom, ford. Sallay Géza; Alighieri 1962. 416).

A szabadság boldoggá teszi az embert, az igazságosság pedig – a megfelelő alkotmány és a jó törvények révén – megteremti annak lehetőségét, hogy a jó ember jó polgár lehessen. Az igazságos törvények, Dante szerint, nem korlátozzák a szabadságot, hanem kiegyensúlyozzák a társadalmi mozgásokat, békés életkörülményeket teremtenek. A császár legfőbb feladata az *igazságosság* érvényesítése. Ezt a véleményét később a költészet nyelvén szólva is megerősíti, hiszen a *Paradicsom* VI. énekében Iustinianust a *Corpus iuris civilis* összeállításáért dicséri; a XVIII. énekben pedig a jó uralkodás sommáját jeleníti meg a Jupiter egében látható feliratban: *Diligite iustitiam qui iudicatis terram*, sőt az ezt leginkább követőket ki is emeli (Branca 1966. 362–374; Kelemen 2014. 57–68). Dante úgy látja, hogy a monarcha jól hasznosított optimális pozíciója még azt is lehetővé teszi, hogy a politika eszközei mellett – mint ahogyan erről Arisztotelész is szól a *Nikomachoszi etikában* (1129a–1131a) – az erkölcs kínálta előnyöket is szerephez juttassa, népéhez érzelmileg is közeledjen, meglegyen benne az alattvalók iránti természetes szeretet (*recta dilectio*). Dante következtetése:

Mivelhogy pedig az ember egyéb javai között a legfőbb jó a békés élet, mint azt fentebb bizonyítottuk, s minthogy ez leginkább az igazságosságból fakad, azért a szeretet a legnagyobb mértékben fogja erősíteni az igazságosságot, mégpedig annál nagyobb mértékben, minél erősebb saját maga. (Az *egyeduralom*, ford. Sallay Géza; Alighieri 1962. 414.)

A monarchikus államforma integratív hatása, békét biztosító működése elősegíti, hogy *polgárai* az emberhez valóban méltó életet éljenek. Vagyis arra törekedjenek, amire a *Pokol* XXVI. énekében a költőileg megalkotott Ulisze (Odüsszeusz) – mint az értelmes élet alapelvére – figyelmezteti társait: „Fogjátok fel, mire vagytok teremtve: / nem arra, hogy éljete, mint a barmok, / hanem erény s tudás útját követve” (*per seguir virtute e canoscenza*; *Pokol* XXVI. 118–120, ford. Baranyi Ferenc; Alighieri 2012. 174). S alighanem ennek túlvilági folytatására céloz Dante, amikor egy másik helyen ezt írja: „Ó, Emberfaj, pedig röpködni letél” (*o gente umana, per volar sù nata*; *Purgatórium* XII. 95, ford. Babits Mihály; Alighieri 1962. 732). A *De monarchiá*-ban Dante mint tudós szerző érvel közvetlenül amellett, hogy a földi boldogság fokára „a filozófia tanításán keresztül juthatunk el [az által], hogy érvényre juttatjuk [azt] erkölcsi és értelmi erőink gyakorlásában” (Az *egyeduralom*, ford. Sallay Géza; Alighieri 1962. 474). Dante nemcsak a monarchiát mint államformát emeli piedesztálra, hanem a monarchia *polgárait* is, hiszen olyan tudatos és szabad lényekként jellemzi őket – többnyire Arisztotelész fogalmainak segítségével –, mintha egy *demokratikus* állam polgárai lennének: az athéni demokrácia csúcspontjának emberei egy olyan Traianusnak a birodalmában, aki korábban tért meg, és *keresztény* császárként uralkodott. Az ilyenek megrajzolt polgárok – intellektuális és morális erényeik kiterjesztéseként – politikai erényeik tekintetében is magas szinten állnak, és közügyeiket is annak tudatában szervezik, hogy „nem az állampolgárok vannak a konzulokért, sem az alattvalók a királyokért, hanem ellenkezőleg, a konzulok a polgárokért, a királyok az alattvalókért. Aminthogy nem a társas együttélés van a törvényekért, sőt a törvények vannak a társas együttélésért, ugyanúgy nem a törvény szerint élők vannak a törvényhozókért, hanem az van ezekért.” (Az *egyeduralom*, ford. Sallay Géza; Alighieri 1962. 416.)

Az így jellemzett szuverén és népe olyan összhangban él, amely biztosítja, hogy „az emberek önmagukért legyenek” (uo.). Az ilyen földi élet nagymértékben megkönnyíti a túlvilági boldogságra való előkészületet. Mert az igazságos uralom és a békés viszonyok megléte részben a szeretet (*caritas*) következménye is, amit Boëthius soraival is megerősít Dante: „Akkor boldog az életed, / Ember, hogyha szeretsz, hiszen / Ez mozgatja a mennyet is!”⁴ Itt a szeretet

⁴ A *filozófiai vizsgálata* II. 8, ford. Hegyi György; Boëthius 1970. 49; Az *egyeduralom*, az idézetet fordította Kardos Tibor; Alighieri 1962. 411. Az idézetet Kardos Tibor gondolatilag kifejezőbb fordításában adjuk.

kozmosz erejének hangsúlyozása mellett legalább annyira fontos az is, hogy az eszményi társadalom erkölcsileg kiváló embere lehet megfelelő állampolgára az új monarchiának.

Kétségtelen, hogy Dante annyira idealizálja a *monarchiát*, hogy az ebben a formájában – akár Platón állama – leginkább *utópiának* tekinthető. Túlzása mögött azonban az a törekvés húzódik meg, legalább részeredményeket remélő figyelemfelhívásként, hogy jó törvényeket kell hozni és azokat be kell tartani, törekedni kell a kíméletlen hódítások visszaszorítására, támogatni kell a világi hatalomnak az egyháztól való minél nagyobb mértékű függetlenítését, sőt általában az erkölcsösebb politizálást (Cassel 2004. 19–24). A *De monarchiában* csak nagyon áttételesen utal Dante Iustinianusra, de a *Paradicsomban* a mennybe emeli, leginkább a törvényeket előtérbe helyező intézkedése miatt. A *De monarchia* II. könyvében pedig nagyon körültekintően bizonyítja, hogy a rómaiak *törvényes* alapon válhattak a világ nagy részének uraivá, amit e nép nemességének különféle formái csak megerősítettek (Nagy 2006. 100–102).

III.

Dante közvetlenül is, közvetetten is Arisztotelésztől merített legtöbbet. Szeretpet kapott a Mindenek Tudója abban is, hogy *továbbítsa* néhány más görög gondolkodó valamelyik, esetleg csak nagyon áttételesen érvényesíthető alaptételét. Prótagorasz „homo mensura” elvének figyelembevételéről nem árulkodik azonosítható célzás, noha ennek szellemisége átlengi az egész *De monarchiát*, de Empedoklésznek a megfelelő részek helyes egyesülését bemutató tanításáról, optimális egésszé szerveződéséről már található utalás. Ezt egyébként Averroës *Fizika*-kommentárja is érinti (VIII, 15).⁵ Dante általában igyekszik Arisztotelész szövegeihez közel maradni; az optimális politikai közösség fogalmát is a *Politika* alábbi megállapítása nyomán határozza meg: „minden közösség nyilván valami közjó megvalósítására alakult, [...] a legfőbb jó elérésére mégis a legfelsőbb rendű közösség törekszik, amely a többi mind magában foglalja” (*Politika* 1252a; Arisztotelész 1994. 5).

Mesterénél határozottabban mondja ki Dante, hogy ez a közösség csak „az egész emberiség”, az emberi nem teljessége lehet (Alighieri 1962. 405). Dante a *gnoszeológiai* többlet felismerése mellett – vagyis, hogy a legszélesebb körből származó ismeretek integrálása vezet az elérhető legteljesebb igazsághoz – azt a *társadalomontológiai* alapelvet is nagyon fontos szempontként kezelte, hogy a megszerzett igazság – a belátást elősegítve és az igazságosságot megalapozva – a társadalom *optimális konfliktuskezelő* gyakorlatának hatékonyabb elvi alapjául

⁵ Bruno Nardi jegyzete az általa sajtó alá rendezett *De monarchia*-kiadáshoz (Alighieri 1979. 303).

szolgálhat, mégpedig azzal, hogy így segít törvényes rendet teremteni, mert korlátozza a mértéktelenséget, de nem a szabadságot és a személyiséget, csak a kíváncsi közép (*meszotész*) irányába terel. Arisztotelész antik poliszában vagy világbirodalmában a szabad polgárok számára keresik a közjót, a rabszolgák kimaradnak belőle, a barbárok pedig nem értik meg a lényegét. Dante feudális monarchiájában mindenki szabad, még ha meglehetősen eltérő is a helye a társadalmi hierarchiában. A kereszténység egyik alapelve, az Isten előtti egyenlőség az emberi létezés nemcsak meghosszabbította a túlvilágra való kiterjesztéssel, hanem az egyének földi életét is bizonyos vonatkozásokban hasonlóbbá tette egymáshoz. Azonos bűneik és erényeik is lehetnek, sőt azonos esélyeik is az üdvözlésre. Személyesebb összetartozás fűzheti őket össze közösségeiken belül. A kardinális teológiai erények közül ebben a *szeretet* kiemelten fontos szerepet kaphat. A szeretetnek a magánéletben közvetlenül is nagyon boldogító hatása mellett számolni kell a közéletben hasonlóan érvényesülő funkciójával is, így a monarchia császára és népe harmonikus összekapcsolódásában (I, 11) szintén fontos. Valamennyire ugyanis mindkét félnek túl kell lépnie társadalmi pozíciójából következő szerepén, domináns szerepköre határain: a császárnak azon, hogy csupán a rendet tartja fenn és az igazságosságot érvényesíti (noha nagyrészt ezzel korlátozza a féktelen szerzést), az állampolgárnak pedig azon, hogy csupán hozzáadja képessége legnemesebb eredményeit a közjó gyarapításához. A társadalmi kiegyensúlyozottság és az egyetemes béke fenntartásához ugyanis mind az uralkodó, mind az egyszerű ember bizonyos fokú szubjektív hozzájárulásának többlete is szükséges. Csak ennek nyomán lehet az állam nem csupán *formája* a polgárok szabálykövető mechanizmusának, hanem az önmagát reprodukáló emberi nem antik értelemben vett formálója, a *paidea* előmozdítója is. A bajok gyökerét jelentő mértéktelen szerzésvágy (*cupidigia*) korlátozását a tiltás objektív eszközein kívül – azt mind az uralkodó, mind a polgárok részéről – a belátással, az empátiával, vagyis a szeretettel (*caritas vero*) kell támogatniuk. Boëthius népszerű munkája is meggyőzően érvelt amellett, hogy a teremtésénél fogva egyetemes emberiségnek célszerű minél inkább együttműködnie, hiszen lényegénél és hatásánál fogva „az *egy* és a *jó* ugyanaz”, „minden egyes dolog addig áll fenn, amíg egy”, és az emberek esetében „az egyesülés avatja őket jóvá”, már pedig „minden dolognak végcélja – a jó” (*A filozófia vigasztalása*, III. 11, ford. Hegyi György; Boëthius 1970. 80–81, 84). Később maga Dante is figyelmeztet arra, hogy a kapzsiság (*cupiditas*, *cupidigia*) az embereket mint egyéneket is szűk látókörűvé teszi, a normális élet érdekében ettől is meg kell szabadulniuk, mégpedig a keresztény valláserkölcse ősi követelményének betartása révén (*Purgatorio*, XIX. 121–126; *Paradiso*, XXVII. 121–148).

Nyilvánvaló, hogy Dante az eretnekség határát súrolja, amikor nem csupán kiáll az evilági boldogság jogosultsága mellett, hanem azt ráadásul bizonyos averroista tanok felhasználásával támogatja. Természetesen ügyel arra, hogy ne jusson el az averroizmus valamely alaptételének nyílt elfogadásáig. Amikor a

császári hatalom eszmei alapjait a *filozófián belül* keresi, a pápai hatalom eszmei megalapozójaként pedig a *teológiát* jelöli meg – óvakodva a kettős igazság megemlítésétől –, nem a különbözőségüket emeli ki, hanem egymást kiegészítő voltukat, sőt inkább azt, hogy a filozófia is segít előkészíteni a túlvilági boldogságot. A világ időbeli végtelenségének averroista tételétől eltérően mindig a világ teremtéséről és megszűnéséről beszél (például *Convivio* II. 14; *Ötödik levél* stb.), így az evilági életet is kizárólag e két időpont közé helyezve tudja értelmezni, illetve az egész emberi nem általi fokozatos jobbítását, de nem abszolút megjavítását, csakis a keresztény eszkatológia oldaláról szemlélve képes elfogadni. A földi élet értékét természetesen megemeli, ha nem is annyira, mint Sigieri da Brabant, hiszen szerinte a halál utáni élet sokkal értelmesebb és teljesen boldogító formában is folytatódhat. A keresztény felfogásba integrált averroista elemeknek nemcsak a tartalmuk változik meg Danténál, hanem a funkciójuk is. A filozófiának egyértelműen az eszközértéke kap hangsúlyt, hiszen mind a helyes élettevékenység felismerésében, mind gyakorlati átformálásában juthat neki kiemelt szerep. Az előbbit illetően elősegíti az emberek helyes gondolkodását a monarchiáról, a császár mentalitását az igazságos uralkodásról, az utóbbit tekintve pedig olyan életmód kialakítást mozdítja elő, ami a legkevésbé bűnös, vagyis a legnagyobb akadályokat hárítja el a túlvilági üdvözüléshez való eljutás elől. A boldogság valamilyen elemeit is magában foglaló földi életnek Dante kiemeli mind az önértékét, mind az eszközértékét; s több újat nyilván az önérték felmutatásával mond (Kelemen 1984. 270), de azzal, hogy ehhez eszközértékét is elválaszthatatlanul hozzákapcsolja, nemcsak az averroizmusól tartja magát távol, hanem az így tudatosabbá és humánusabbá tett életformának az eszközértékét is megnöveli. A földi életet nem értékeli fel annyira, mint Sigieri da Brabant, mégis ez az egyik leginkább modern vívmány Dante gondolkodásában. Az evilági élet értelmezésében pedig az, hogy egyszerre erkölcsös és tudatos, illetve hogy kisebb előnyei (földi boldogság) nem zárják ki a nagyobb előnyöket (égi boldogság), hanem a relatív földiek részben ízelítőt is adnak a másikból, meg még segítenek is eljutni az abszolút égihez. Ezzel az elgondolásával Dante nemcsak a világiasabbá árnyalt – racionálisabbá és praktikusabbá módosított – filozófiát és a nem túlformalizált (mereven skolasztikus) teológiát tudta közelebb vinni egymáshoz, hanem a *politika* értelmezését is humanizáltabbá tette azzal, hogy belevitt néhány elemet, mint az erkölcsi és értelmi erények összekapcsolása, a tudatos és perspektivikus társadalomtervezés, a mértéktartás szervező elve és az emberi természettel számoló intézményformálás. Ezek a korábbiak közül az arisztotelészi boldogságetikával (1138b–1145a) és a tomista gnoszeológiával mutatnak bizonyos fokú rokonságot.

Kiemelten humanista szempontú társadalomfelfogásának központi gondolatát ő maga foglalta így össze a *De monarchia* végén:

[Végül is] az embernek kettős célja van. S mivel minden létező között egyedül részese mind a mulandóságnak, mind a romolhatatlanságnak, minden létező között egyes-egyedül rendeltetett két végső célra, egyrészt mint mulandó, másrészt mint romolhatatlan. A kimondhatatlan Gondviselés tehát két elérendő célt állított az emberek elé: az egyik a földi élet boldogsága, amely saját erőink kifejtésében áll, s amelynek jelképe a földi Paradicsom, – a másik az örök élet boldogsága, mely az Isten boldog színelátásában áll, s amelyre saját erőnkből eljutni nem tudunk, hacsak az isteni kegyelem fénye meg nem világosít bennünket; ezt pedig csak a mennyei Paradicsom útján érhetjük el. E két különböző boldogságra pedig mint két különböző végkövetkeztetésre, különböző utakon lehet eljutni. Az elsőre a filozófia tanításán keresztül érhetünk el, hogy érvényre juttatjuk erkölcsi és értelmi erőink gyakorlásában. A másodikhoz pedig az emberi értelmet meghaladó hitigazságok révén juthatunk el, ha azokat a teológiai erények (hit, remény, szeretet) gyakorlásában követjük. Ezeket a végső következményeket és a hozzájuk vezető utakat, bár már mind az emberi értelem bebizonyította számunkra a filozófusok révén, mind pedig a Szentlélek, mint törvényszerű természetfeletti igazságokat kinyilatkoztatta számunkra próféták és más szent írók, végül pedig Jézus Krisztus, az örök Isten fia és tanítványai révén, mégis az emberi kapzsi vágy hátat fordított volna nekik, hogyha az állati ösztöneiktől űzött lovak módjára tévelygő embereket kantárral és zablával vissza nem fognák. Ezért a kettős célnak megfelelően az embernek két vezetőre volt szüksége, úgymint a pápára, hogy az a kinyilatkoztatás alapján az emberi nemet a lelki boldogságra vezesse; valamint a császárra, hogy a filozófia tanításai alapján a földi boldogságra vezérelje az embereket. És a boldogságnak ebbe a kikötőjébe senki vagy csak kevesek, azok is csak nagy nehézségek árán juthatnak el mindaddig, míg csak a kapzsi megkívánás hullámai el nem ülnek, s a szabad emberi nem a béke nyugalját nem élvezzi; s ez a cél, amelyre a földkerekség gondviselőjének – aki nem más, mint a római fejedelem – mindennél jobban törekednie kell: vagyis arra, hogy az emberek halandó életüket a földön szabadon, békességben élhessék le. (*Az egyeduralom*, ford. Sallay Géza; Alighieri 1962. 474–475).

Dante, mint jó keresztény gondolkodó, össze tudta egyeztetni az ész és a hit szerepét az emberi élet értelmének kutatása során, illetve összetett céljának megjelölésekor. S ahogyan elmélete megformálásában, úgy módszere kialakítása során is több vonatkozásban követte Arisztotelészt, főleg a célok és az eszközök viszonyának bemutatásában. A teleologikusan cselekvő ember céljairól szólva annak adott hangsúlyt, hogy azok egy hierarchikus rendszert alkotnak, az eszközök pedig különböző, de egymáshoz szorosan illeszkedő közvetlenséggel, illetve közvetettséggel járulnak hozzá a részcélok, majd a végső cél megvalósításához. (Ezt a kéz és az ujjak egymáshoz való viszonyának képével illusztrálta.) Arisztotelész ugyanis arról beszél a *Metafizika Z* (VII.) könyvének 7. fejezetében (1032b–1033a), hogy a valamit létrehozni akaró ember (a tevékenység szubjektuma) a *célok* kijelölése után először számításba veszi az *eszközök* körét; aztán

megkeresi azt az eszközt, amellyel már közvetlenül magát a végcélt valósítja meg, utána az ezt megteremtő utolsó előtti, és így visszafelé addig, amíg fel tárja azt az eszközt, amelyiket a cselekvőnek hatalmában áll elsőként mozgásba hoznia. Az elméletileg így elgondolt, vagyis a céltól a cselekvőig kialakított sorrendet aztán az ember megfordítja a gyakorlati kivitelezés során; így az elsőként igénybe vett eszköz a legközvetettebben járul hozzá a végső cél megvalósításához, de nélküle nem futna végig a megvalósító mozzanatok láncreakciója (Hartmann 1970. 130–133). A *De monarchiában*, különösen annak I. könyvében Dante nagy vonalaiban ezt a módszerfelfogást követve rakja rendbe egyrészt – lényegiségüket tekintve – strukturális szisztémába a célokat, másrészt funkcionális-kronológiai sorrendbe az igénybeveendő eszközöket.

A célok architektonikájának csúcsán két elérendő „végső” célt látat Dante: a földi élet boldogságát és az örök (mennyei) boldogságot. Közülük valójában abszolút csak az utóbbi; a boldogság felsőfokai közül a földi jó csupán afféle *superlativus relativus*, csak a mennyei *superlativus absolutus*. Megvalósításukban is nagyon eltérő arányú szerepe van az Istennek és az embernek; de a földi boldogság kialakításában nagyobb és fokozhatóbb része lehet az emberi aktivitásnak. Az égihez elsősorban szükséges három vallási erény közül szinte csak a szeretet követel külső tevékenységet is, a lelki élet egészében (nagyraért a hit és a remény esetében) a kontempláció dominál. A földi boldogság elérése követeli meg igazán a *phronészisz* vezette tevékenységet (*agere*) és az *ars* irányította cselekvést (*facere*). Az ilyen összefüggésrendben a földi boldogság olyan cél, amely megvalósulásának egy bizonyos formája, optimális evilági teljessége esetén eszközként is közreműködik a minden tekintetben végső (túlvilági) cél elérésében. Természetesen a földi boldogság megvalósulásához is teljesülniük kell egyéb, alsóbb rendű céloknak, és Dante a *De monarchiában* tulajdonképpen – noha nem a skolasztika formális aprólékosságával, hanem mondanivalója belső logikáját követve – éppen a célok körét és nagyságrendjét, valamint az eszközök repertoárját és sorrendjét (fontosságát és alkalmazásának időrendjét) igyekszik meggyőzően bemutatni.

Az eszközöknek a céltól a cselekvési sort elindító emberig (*prima causa efficiens*) terjedő regressziója során Dante olyan nagyrészt meglevő emberi *erényeket*, bizonyos mértékig korszerűsítendő *tudást* és főként olyan újraszervezendő vagy megteremtendő *intézményeket* illeszt egymáshoz, amelyek meglehetősen különböző minőségük és önértékük ellenére *eszközértékük* révén együtvé tartozhatnak, és lényegük sajátos impulzusát egy másik eszközszerépű létezőnek átadva mozgítják elő a végső cél megvalósítását.

Tulajdonképpen az emberhez *valóban méltó* földi életnek is *kettős* célja van, „hiszen ez a földi boldogság valami módon a halhatatlan boldogság céljára rendeltetett” (Az *egyeduralom*, ford. Sallay Géza; Alighieri 1962. 476). Éppen ezért a túlvilági boldogság – mint leginkább közvetett cél – eléréséért már ezen a világon is munkálkodni kell. Mivel a fontosabb túlvilágihoz akkor könnyebb eljut-

ni, ha az evilágiból minél több megvalósul, ezért is megvan a maga jelentősége a földi boldogság feltételeinek (bizonyos értelemben részcéljainak), valamint eszközrendszere tisztázásának. Dante lényegében *két* egymással összefüggő oksági láncolatot vázol fel, amelyek nemcsak a végső cél megvalósulásakor találkoznak, hanem menet közben is úgy, hogy minden fontosabb részcélt egy neki legjobban megfelelő, sajátos eszközzel valósíthat meg az ember. Az egyik a földi végső cél realizálásához vezető *részcélok* sorrendje; a másik azoknak az *eszközöknek* a sorrendje, amelyekkel ezeket megvalósítják.

A *földi* végső célhoz kapcsolódó legfontosabb *részcélok* regresszív sora a következő: egyetemes béke – nagyfokú szabadság – tudatos életvitel – filozófiai tudás. Vagyis a földi boldogságot (az erényeket zavartalanul megvalósító életet) az egyetemes béke teszi lehetővé (amikor nincsenek konfliktusok, az egyéni akaratok hasonló irányba mutatnak); az ilyen békét az emberek szabadsága hozza létre és tartja fenn (nem korlátozza valamilyen zsarnokság, nem deformálja a szükség, a szűkösség); de szabad akaratát akkor érvényesítheti az ember, ha tudatában van tényleges szükségleteinek, lehetőségeinek és korlátainak; az ezeket felismerő tudást pedig a filozófia megfelelő alapelvei segítségével szerezheti meg. Amennyiben az itt felsoroltak (vagy hozzájuk tapadó mások) valamelyike megvalósul, elsősorban az optimális feltétel szerepét játssza a továbbiak létrejöttében, és mint ilyen „támogatja” a létrehozásához szükséges eszköz hatékonyságát.

A földi boldogság megvalósításához szükséges legfőbb *eszközök* regresszív sorrendje pedig ez: igazságosság – jó törvények – monarchia – császár. Mert a földi boldogságot az igazságosság érvényesülése valósítja meg; az igazságosságot a jó törvények teszik lehetővé; ilyeneket csak a monarchiában lehet meghozni és érvényesíteni; egy világméretű monarchikus államot pedig csak a császári főhatalom képes irányítani. A császár helyzete, hatalma és céltudatossága kiindulópontot teremt ahhoz (*prima causa*), hogy az eszközöket a megfelelő célokra irányítva működésbe hozzák, és meginduljon a végső cél megvalósításának folyamata. A császár van abban a helyzetben, hogy mértéktartó lehessen, ne eshessen a mértéktelen megkívánás és szerzés bűnébe, igazságosságával és – személyes többletként – személyes példájával, népe iránti szeretetével olyan tekintélye legyen, amellyel hatalmát erősítve békét és rendet tud tartani birodalmában. A császárnak van olyan eszközrendszere, amellyel az objektív közéleti viszonyokat és a szubjektív személyes attitűdöket korlátok között tudja tartani és az optimalizálás irányába terelni.

Ahogy a dantei koncepcióban a politikai filozófiának mint részcélnak a legfőbb megvalósítási eszköze a császár ereje és tekintélye, ahhoz hasonló szorosabb összefüggéseket lehet felismerni a célok és az eszközök láncolatának egy-egy tagja között is. Így a világi hatalom előnyeiről szerezhető tudást elsősorban a monarchikus állam eszközeivel lehet a gyakorlatban megvalósítani; a valódi szabadságot a jó törvények segítségével teremtik meg; az egyetemes békét

pedig legközvetlenebbül az igazságosság révén lehet biztosítani. A pozíciókból és funkciókból származó eszközök mellett megkívánt egyéb eszközök (tekintély, szeretet, szorgalom stb.) az említett legfontosabbakhoz társulva működnek.

Nagyon komplex feladat tehát az emberiség bűnbeesése óta erősödő történelmi folyamat – a mértéktelen szerzésvágy mint fősvénység, hódítás és eszmei uralom – visszaszorítása, illetve megszüntetése, hiszen ezen belül emberi bűnöket kell elkerülhetővé tenni (*cupidigia*), meglévő erőnyeket erősíteni (igazságosság, szeretet), új ismeretformákat kell kifejleszteni (az emberi lélekről és az optimális társadalmi szerveződési módokról), régi intézményeket átalakítani (új jogrend, modern monarchia). Nem könnyű megindítani sem egy olyan társadalomfejlődést, amely a korábbival éppen ellentétes irányba halad, ellenkező törekvésekre épít, hiszen a másoktól való elvétel helyett a másoknak és a közösségnek való adást, az emberi nem gazdagítását tarja a legfontosabb tevékenységnek. Hiszen „a megkívánás [*cupiditas*], mit sem törődve az emberi társadalommal, attól eltérő irányba fordul; a szeretet, minden mást elvetve, az Istent és az embereket, következésképpen az emberek javát [*bonum hominis*] keresi” (Az *egyeduralom*, ford. Sallay Géza; Alighieri 1962. 414). Dante nem győzi hangsúlyozni, hogy ehhez alapot biztosít „a potenciális értelem révén felfogó lét”, tehát az ember *képes* egy ezt szem előtt tartó, világ-történelmi jelentőségű fordulat végrehajtására.

IV.

Dante társadalomfelfogása, ezen belül legjobban kimunkált politikai filozófiája azért lehetett egyszerre hagyományösszegző és a maga korában modern, mert a kidolgozottsága alapján méltán elfogadott és elterjedt, számára releváns arisztotelészi és augustinusi princípiumokat részben át tudta színezní a neoplatonizmus bizonyos általánosító megállapításaival, illetve előremutatón ki tudta egészíteni a sok újat tartalmazó averroizmus megfelelő elemeivel. Az államfelfogás szekularizálásának olyan világtörténelmi perspektívát tudott adni, amely így mint intézmény még összeegyeztethetőnek mutatkozott a katolicizmussal, de polgárai már az emberhez méltó földi életben előleget kérnek a túlvilági boldogságból (mint majd a reneszánszban jól láthatóan Lorenzo Vallánál), világméretű államuk békéje pedig nem az erőszakon alapul, hanem a császári főhatalom törvényrendszere és tekintélye őrzi, de legmegnyugtatóbb garanciája az állampolgárok fejlett emberi minőségében rejlik (amihez hasonlólt Francisco Vitoria és Rotterdami Erasmus remélt bekövetkezni).

*

Dante Alighieri 750 évvel ezelőtt, 1265-ben az Ikek csillagjegyében született. A fenti tanulmány erre emlékeztet, és teljesen soha el nem múló aktualitására szeretne figyelmeztetni.

IRODALOM

- [Alighieri], Dante 1962. *Összes művei*. Szerk. Kardos Tibor. Budapest, Magyar Helikon.
- Alighieri, Dante 1979. *Opere minori*. II. kötet. A cura di Pier Vincenzo Mengaldo, Bruno Nardi, Arsenio Frugoni *et al.* Milano–Napoli, Ricciardi.
- Alighieri, Dante 1994. *La Commedia secondo l'antica vulgata*. Szerk. Giorgio Petrocchi. 2. kiad. Firenze, Le Lettere.
- [Alighieri], Dante 2012. *Pokol*. Ford. Baranyi Ferenc. Győr, Tarandus.
- Aquinói Szent Tamás 1993. *Az értelem egysége*. Ford., szerk. és bev. Borbély Gábor. Budapest, Ikon.
- Arisztotelész 1994. *Politika*. Ford. Szabó Miklós. Budapest, Gondolat.
- Arisztotelész 1997. *Nikomakhoszi etika*. Ford. Szabó Miklós. Budapest, Európa.
- Arisztotelész 2002. *Metafizika*. Ford. Halasy-Nagy József. 2. kiad. Szeged, Lectum.
- Arisztotelész 2006. *Lélektudományi írások*. Ford. Steiger Kornél – Brunner Ákos – Bodnár István; szerk. Lautner Péter. Budapest, Akadémiai.
- Averroës 1953. *Averroës Cordobensis commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*. Recensuit F. Stuart Crawford. Cambridge/MA, The Mediaeval Academy of America.
- Boëthius, Anicius Manlius Severinus 1970. A filozófia vigasztalása. Ford. Hegyi György. Budapest, Magyar Helikon.
- Borbély Gábor 1993. Averroës. In Aquinói Szent Tamás: *Az értelem egysége*. Ford., szerk. és bev. Borbély Gábor. Budapest, Ikon. 17–25.
- Branca, Vittore, 1966. *A Paradicsom XVIII. éneke*. In Kardos Tibor (szerk.): *Dante a középkor és a renaissance között*. Budapest, Akadémiai. 353–380.
- Brenet, Jean-Baptiste 2006. Théorie de l' intellect et organisation politique ches Dante et Averroës. *Rivista di Filosofia Neo-Scholastica*. 98/3. 467–487.
- Butterworth, Charles E. 1994. What is Political Averroism? In Friedrich Niewöhner – Loris Sturlese (szerk.): *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*. Zürich, Spur Verlag. 239–250.
- Cassel, Anthony K. 2004. Logic and Spleen: A Post-mortem Dialogue between Dante and Guido Vernani. (The 'Monarchia' & the 'Reprobatio Monarchiae', Book III). *L'Alighieri. Rassegna dantesca*. 24. 5–24.
- De Ruggiero, Guido 1934. *Storia della filosofia. Parte seconda: La filosofia del Cristianesimo*. III. kötet. 2. kiad. Bari, Laterza.
- Falkeid, Unn 2011. Da „libido dominandi” a „libido servandi”. Il Paradiso VI di Dante letto alla luce de „La Monarchia”. In Éva Vigh (szerk.): *Leggere Dante oggi. Interpretare, commentare, tradurre alle soglie del settecentesimo anniversario. Atti del Convegno Internazionale 24–26 giugno 2010. Accademia d'Ungheria in Roma*. Roma, Aracne. 141–151.
- Gilson, Étienne 1939. *Dante et la philosophie*. Paris, Vrin.
- Hartmann, Nicolai 1970. *Teleológiai gondolkodás*. Ford. és bev. Redl Károly. Budapest, Akadémiai.
- Hübener, Wolfgang 1994. Unvorgreifliche Überlegungen zum möglichen Sinn des Topos „politischer Averroismus”. In Friedrich Niewöhner – Loris Sturlese (szerk.): *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*. Zürich, Spur Verlag.
- Kelemen János 2014. „Diligite iustitiam”; Dante: *Isteni Színjáték, Paradicsom XVIII–XX*. *Magyar Filozófiai Szemle*. 58/3. 57–72.
- Kelemen János 1984. A nemes hölgy és a szolgálóleány, avagy Dante és a filozófia. In uő: *A nemes hölgy és a szolgálóleány. Tanulmányok*. Budapest, Gondolat. 256–280.
- Kraus, Franz Xaver 1897. *Dante. Sein Leben und sein Werk. Sein Verhältnis zur Kunst und zur Politik*. Berlin, Grote.

- Lambertini, Roberto 2001. La monarchia prima della 'Monarchia': Le ragioni del 'regnum' nella ricezione medievale di Aristotele. In Bruno Pinchard – Christian Trottman (szerk.): *Pour Dante. Dante et l'Apocalypse, lectures humanistes de Dante*. Paris, Champion. 39–75.
- Lautner Péter 2006. *Arisztotelész lélekfilozófiája az újabb kutatások tükrében. Áttekintés*. In Arisztotelész: *Lélekfilozófiai írások*. Steiger Kornél fordítását átdolgozta Brunner Ákos és Bodnár István. Budapest, Akadémiai. 193–218.
- Leaman, Oliver 1988. *Averroës and his Philosophy*. Oxford, Clarendon Press.
- Libera, Alain de 1994. Existe-t-il une noétique „averroïste”? Note sur la réception latine d'Averroës au XIIIe et XIVe siècle. In Friedrich Niewöhner – Loris Sturlese (szerk.): *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*. Zürich, Spur Verlag. 51–80.
- Madarász Imre 2001. Politikai univerzalizmus és nemzeti nyelv a „Divina Commediá”-ban. In uő: „*Költők legmagasabbja*”. *Dante-tanulmányok*. Budapest, Hungarovox. 24–28.
- Madarász Imre 2015. Egy pápa az „éneklő pokolban”. VIII. Bonifác alakja az olasz irodalomban. In uő: *Klasszikus kapcsolatok. Összehasonlító italianisztika*. Budapest, Hungarovox. 20–38.
- Morghen, Raffaello 1979. Dante e Averroë. In *L'averroismo in Italia. Convegno internazionale. Roma, 18–20 aprile 1977*. Roma, Accademia Nazionale dei Lincei. 49–62.
- Nagy József 2006. Dante és Marsilius: a transzcendenciától az immanenciáig. *Monarchia; Defensor Pacis. Dante Füzetek – Quaderni Danteschi*. 1. 79–137.
- Nardi, Bruno 1967a. Il concetto dell'Impero nello svolgimento del pensiero dantesco. In uő: *Saggi di filosofia dantesca*. 2. kiad. Firenze, La Nuova Italia. 215–275.
- Nardi, Bruno 1967b. Tre pretese fasi del pensiero politico di Dante. In uő: *Saggi di filosofia dantesca*. 2. kiad. Firenze, La Nuova Italia. 276–310.
- Nardi, Bruno 1990a. La conoscenza umana. In uő: *Dante e la cultura medievale*. 4. ed. Roma–Bari, Laterza. 149–152.
- Nardi, Bruno 1990b. L'averroismo del „primo amico” di Dante. In Paolo Mazzantini (szerk.): *Dante e la cultura medievale*. Roma, Laterza. 81–107.
- Nardi, Bruno 1992. Dal „Convivio” alla „Commedia”. In uő: *Dal Convivio alla Commedia: Sei saggi danteschi*. Szerk. Ovidio Capitani. 2. kiad. Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo. 37–150.
- Reynolds, Barbara 2006. *Dante. The Poet, the Political Thinker, the Man*. London – New York, I. B. Tauris (magyarul: *Dante. A költő, a politikai gondolkodó, az ember*. Ford. Sajó Tamás. Budapest, Európa, 2008).
- Ross, David W. 2001. *Arisztotelész*. Ford. Steiger Kornél. Budapest, Osiris.
- Szabó Tibor 2008. *Dante életbölcsélete*. Budapest, Hungarovox.

KOVÁCS ESZTER

Diderot politikai gondolkodása 1770 és 1784 között

Egy fordításkötet margójára*

Diderot politikai gondolkodása kevés figyelmet kapott Magyarországon az elmúlt évtizedekben. Ennek oka azonban nem az a vélemény, hogy nem alkotott önálló társadalomelméletet, politikai írásai nem hoznak létre önálló politikai filozófiát. Magyarázatul inkább az szolgálhat, hogy nem álltak rendelkezésünkre modern, megbízható forráskiadások. A 2013-as Diderot-émlékév során számos új publikáció napvilágot látott, ami lehetőséget ad új értelmezések, olvasatok kidolgozására. Tanulmányomban Diderot kései politikai gondolkodásának témáit, kérdésfelvetéseit, fogalmait vizsgálom, továbbá a politikai szövegekben megjelenő formai megoldásokat és kifejezőeszközöket.

Elemzéseim az 1772 (*Politikai töredékek*) és 1781 (*Lével Raynal abbé védelmében*) közötti időszakot fogják át. A korszak kis csúsztatással 1770-től 1784-ig, Diderot haláláig tart, a francia kutatásban egyre inkább *le dernier Diderot* (a kései Diderot) kifejezéssel említik. Bár az életmű szakaszokra bontása megkérdőjelezhető gyakorlat, elsősorban az *Enciklopédia* befejezése után kezdődő termékeny alkotói korszakról van szó, amelynek utolsó éveiben Diderot az utókor ítéletére kívánja bízni kiadatlanul maradt munkáit.

Diderot kései politikai filozófiája is eklektikus, többféle hatást tükröz, olykor akár ötletszerűen merít forrásaiból, az *Enciklopédia* filozófiatörténeti szócikkeinek anyagából, jogi és történeti munkákból, útleírásokból. Újraértelmez bizonyos fogalmakat, például *természet*, *társadalom*, *szabadság*, újra kifejt, más kontextusba helyez vagy továbbgondol bizonyos elképzeléseket, például a hatalom korlátozásának, a törvények ésszerűsítésének szükségességét. Saját fogalmi rendszer kidolgozása helyett inkább a filozófia politikai szerepe kerül előtérbe. Diderot az 1770-es évektől kezdve határozottan megkérdőjelezi az abszolút hatalom létjogosultságát, a vallás és a politikai hatalom szétválasztását sürgeti. Gyarmatosításellenes meggyőződése egyre erősebbé válik: kétségbe vonja a terjeszkedés jogát, a gyarmatok elszakadását elkerülhetetlennek tekinti. Politikai gondolatai morálfilozófiájához kötődnek, a kettő összefonódik az *Esszé Claudius*

* Tanulmányom a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj támogatásával készült.

és *Néró uralkodásáról* című művében, elsősorban a filozófia és a hatalom, a filozófus és az uralkodó viszonyának boncolgatásában. Diderot egyaránt megkísérli igazolni a filozófus politikai-közéleti elköteleződését, a hatalommal szembeni fellépését és visszavonulását.

Az új korszak azonban nem törés: Diderot elképzelései korábbi gondolatok kikristályosodásából születnek, ezekben az években határozottabban, feltételek nélkül fogalmaz meg olyan álláspontot, amelyet korábban is felvetett. A korszakra az új remények, új modellek keresése is jellemző, ebből ered időnként ellentmondásos jellege.¹ Az 1770-es évektől kibontakozó politikai gondolatokat a vitázó szándék jellemzi. Diderot élete utolsó évtizedében az abszolút hatalom összeomlását, új hatalmi viszonyok kialakulását vetíti előre. Keményen támadja saját társadalmát, hatalmi rendszerét, erkölcsi felfogását. Nem tekinthetjük ugyanakkor szavait lázításnak, mert sem az erőszakos változásokat, sem a fennálló hatalom megdöntését nem fogadja el, gondolatai a reformok alapelvei jegyében íródnak. A hatalmat gyakorlókat arra figyelmezteti, hogy erejük nem örök, és tekintélyükkel visszaélve aláássák uralkodásukat; az elnyomó hatalom saját (gyakran véres) bukását készíti elő. A kritikus, de nem lázító jelleget jól tükrözi a *Pótlás Bougainville utazásához* című dialógus végén található kijelentés: „Az esztelen törvények ellen fogunk beszélni, míg csak meg nem reformálják őket, de addig is alávetjük magunkat e törvényeknek. Aki önhatalmúlag áthág egy rossz törvényt, felhatalmazza a többieket arra, hogy áthágják a jó törvényeket.” (Diderot 1772/1983. 368.) Diderot *A két India történetében* is kimondja: „Filozófusként vizsgáljuk a dolgokat, és jól tudjuk, hogy nem a mi fejtegetéseink vezetnek a társadalom zavargásaihoz. Nincs nálunk türelmesebb alattvaló.” (*Histoire des deux Indes*, XVIII, 42. 276.) Értelmezhetnénk-e ezt a kijelentést ironikusan? Aligha. Diderot a forradalmak mögött a lappangó folyamatokat látja, a forradalom éppen azért lesz elkerülhetetlen, mert a hatalom nem előzi meg reformokkal.

A kései életműben dominálnak azok a műfajok, formák, amelyek a nézőpontok ütköztetését teszik lehetővé. Diderot továbbra is szívesen él a dialógus, illetve a részben dialogizált szövegek lehetőségével.² A lapszéli jegyzetekből alakuló írások is fontos szerepet játszanak: Diderot gondolatait egy másik szöveget olvasva szedi össze, dialógust kezdeményez a kommentált szerzővel, vagy szabad asszociációkat társít hozzá, és ebből épít fel önálló művet. Lapszéli jegyzetek formájában születik az *Esszé Claudius és Néró uralkodásáról* első változata.

¹ Diderot például hollandiai útja során forrásai alapján tanulmányozza a Köztársaság felépítését, méltatja alkotmányát, a szövetségi berendezkedést, a toleranciát és a szabad kereskedelmet, de a hollandokról gyarmatosító népként elmarasztalóan nyilatkozik. Lásd *Politikai töredékek* III. 185. Az észak-amerikai gyarmatok függetlenedését bizakodva fogadja, de *A két India történetében* figyelmezteti az újonnan alakult államot, hogy tanuljon az elődök hibáiból. Lásd *Histoire des deux Indes*, XVIII. könyv, 52. fejezet.

² A filozófiai dialógus műfaji kérdéseire ezúttal nem áll módomban kitérni. Alapvető megközelítésként lásd Mortier 1984. 457–474.

Bizonyos mértékben ilyennek tekinthetjük *A két India történetéhez* írt részeket is, hiszen Diderot a Raynal által összegyűjtött, rendkívül heterogén történelmi anyagot szemlélve vállalkozik átfogó fejtegetések megírására.

Ez az írásmód dominál az 1774-ben keletkezett *Uralkodók politikai elveiben*: a szöveg teljes francia címe *Notes écrites de la main d'un souverain à la marge de Tacite ou Principes de politique des souverains*, vagyis *Egy uralkodó Tacitushoz írott lapszéli jegyzetei, avagy az uralkodók politikai elvei*. A *notes à la marge* de vagy *notes marginales*, margináliák, széljegyzetek, lapszéli jegyzetek a 18. századi francia filozófia és irodalom külön műfaja. A lapszéli jegyzetek azonban itt egyben maximák, amelyekben keveredik az uralkodó és a moralista álláspontja, a hatalmi törekvések igazolása és leleplezése, így – paradox módon – a maximák is dialógussá válnak (Stenger 2012. 293–297). 2012-ben ismertették a szöveg korábban azonosítatlan forrását: Diderot Arnoldus Clapmarius *De Arcanis Rerumpublicarum Libri sex* (1605) című, ókori szerzők mondásait idéző művéből merít. A forrás ismertetése új megvilágításba helyezi Diderot gondolatait, hiszen sok esetben valójában maximákat fordít franciára, és ezekből formálja meg az uralkodó és a moralista vitáját.

A Pótlás Bougainville utazásához jól reprezentálja az új időszak kérdésfelvetéseit, Diderot alakuló gondolatait és a kifejezés formai megoldásait is. Louis-Antoine de Bougainville útleírása – *Voyage autour du monde* [Világkörüli utazás] – 1771-ben jelent meg. A francia olvasóközönséget elsősorban a tahiti szabad szerelem leírása ragadta meg. Bougainville szándékosan helyezte a hangsúlyt útjának erre az állomására, hogy elkendőzze az expedíció viszonylagos kudarcát: igaz, hogy biztonságban hazavezérelte a király hajóit, de lényegében semmit nem fedezett fel, nem talált lehetőséget újabb gyarmatok vagy kereskedelmi bázisok kialakítására. Diderot először a *Correspondance littéraire* [Irodalmi levelezés] számára ír ismertetést a közvéleményt foglalkoztató útleírásról, ezt dolgozza át hosszabb filozófiai dialógussá, amelyben egy elképzelt tahiti társadalom szemszögéből politikai szövegeiben visszatérő kérdéseket feszeget. *A Pótlás Bougainville utazásához* összetett szerkezetű, több dialógusból álló szöveg, amelyben *A* és *B* együtt olvassák a szigeten játszódó beszélgetést, amelyet Bougainville törölt útleírásából, mivel Oru, a tahiti vadember, látszólag naiv érdeklődéssel, a hajó lelkészéhez intézett kérdéseivel az európai erkölcsi normákat kérdőjelezi meg. A dialógusok összefonódnak, mert *A* és *B* kommentálják, megvitatják Oru és a lelkész beszélgetését, így születik az útleírás függeléke. *A Pótlás* politikai vonatkozású kérdései közül a törvénykezés problémájára és a gyarmatosítás létjogosultságának megcáfolására térek ki.

A Pótlás második része „Az aggastyán búcsúszavai” címet viselő monológ. Az öregembert nem téveszti meg az első barátságos találkozás: arra figyelmezteti népét, hogy ne azért sírjanak, mert az európaiak továbbhajóznak, hanem azért, mert felfedezték a szigetet. Az aggastyán szolgaságot, a rájuk kényszerített civilizáció okozta boldogtalanságot, betegséget és vérontást jósol. Bougainville-t

egy nép földjének ellopásával és vérének megrontásával vádolja.³ A monológ után folytatódó dialógus a fogalmak relativitására, egyik kultúrkörből a másikba át-nem-vihetőségére hívja föl a figyelmet: „Ezt a beszédet hevesnek találom, de azon a nem tudom miféle nyers vadságon keresztül mintha európai eszméket és fordulatokat látnék viszont” (Diderot 1772/1983. 337) – mondja A, leleplezve a Lahontan dialógusa óta népszerűvé vált fogást, amely a vadember szájába adja a nyugati világ kritikáját.⁴

A törvények kérdése már a mű elején felmerül, a dialógus záró részében pedig A és B beszélgetésének fő témájává válik. A *Pótlás* túlmutat a szexuális erkölcs normáinak megkérdőjelezésén, ebben az értelemben saját alcímén is (*Párbeszéd A és B között arról, hogy mily káros erkölcsi eszméket kapcsolni egynémely fizikai ténykedéshez, melyben ilyesmi nincsenek*).⁵ A vallás és a törvénykezés összefonódása Diderot számára érthető, de ártalmas: „Lépten-nyomon megfigyelhető, hogy a természetfölötti és isteni intézmények megerősödnek és állandósulnak, mialatt idők folyamán polgári és nemzeti intézményekké alakulnak át, a polgári és nemzeti intézmények pedig szentesítődnek és természetfölötti és isteni szabályokká fajulnak” – mondja B azon gondolkodva, hogy a szigetlakók miért élnek gyakran kegyetlen rituális szokásokkal a túlnépesedés megakadályozása érdekében (Diderot 1772/1983. 329). B szerint a civilizált ember a természet törvényei, a társadalom törvényei és a vallás (egyház) törvényei között őrlődik, mert ezek ellentmondanak egymásnak, a természet törvényeit azonban nem lehet büntetlenül elfojtani: „Fussa át a régi és újabb nemzetek évszázados történetét, meg fogja látni, hogy az emberek három törvénykönyvnek vannak alávetve, a természeti, a polgári és a vallási törvénykönyvnek. Kénytelenek tehát egyszer ezt, egyszer azt áthágni e három törvénykönyv közül, melyek sohasem álltak összhangban.” (Uo. 360.) Diderot itt a három kód (törvénykönyv) elméletét (*la théorie des trois codes*) bontja ki, amelyre A két India történetében vissza fog térni. Véleményét kifejti a *Feljegyzések II. Katalin cárnőnek* „A királyok erkölcséről” című esszéjében és a *Megjegyzések a Nakáról* egyik szakaszában is. A gondolat lényegében ugyanaz marad, a *Megjegyzések*ben azonban Diderot hozzátesz egy újabb érvet: az, hogy az egyén boldogságra törekszik, az első a természetből eredő törvények között,

³ Az angolok és franciák között hosszú vita tárgya volt, hogy ki kit fertőzött meg vérhajjal. A két rivális gyarmatosító nemzet kölcsönösen azzal vádolta a másikat, hogy ő hurcolta be a betegséget Tahitira.

⁴ Louis Armand de Lom d'Arce de Lahontan, *Dialogues curieux entre un voyageur et un sauvage de bon sens, qui a voyagé* [Különös beszélgetések egy utazó és egy elmés vadember között, aki világot látott] (1703).

⁵ Az alcím félrevezető lehet. Bár Diderot a normák relativitását hangsúlyozza, más műveiben nem állítja azt, hogy a szexualitásnak nincsenek morális vonatkozásai. Lásd *Histoire des deux Indes*, XIX, 14. 301-304.

ezért nem nyomhatja el tartósan vagy visszaütés nélkül egyetlen polgári vagy egyházi törvény sem.⁶

A *Pótlás*ban *B* szkeptikus és kritikus a törvényhozókkal szemben:

Hivatkozom itt az összes politikai, polgári és vallási intézményekre: mélyedjen el ezek vizsgálatában. S vagy én tévedek, vagy azt fogja ezekben látni, hogy az emberi nem évszázadról évszázadra görnyed abban az igában, melyet egy maroknyi csibész kényszerített rá. Ne bízzék abban, aki rendet akar teremteni. Rendelkezni mindig annyit jelent, mint a többiek urává tenni magunkat, és terhükre lenni. (Diderot 1772/1983. 366.)

B eleve kétségekkel fordul minden egyházi és minden olyan polgári törvény felé, amely a természet (értsd az emberi természet) törvényeinek ellentmond. Megfigyelhető ugyanakkor a visszafogottabb, mérsékeltebb gondolkodású *A* és a merészebb gondolatokat megfogalmazó *B* közötti egymásra hatás: *A* maga is azonosul az újszerű kijelentésekkel, míg *B* beszélgetőtársa kérésére árnyalja, magyarázatával finomítja először meglepetésszerűen felmerülő elképzeléseit. Diderot-nál a dialógus lényege interaktív jellege, bár *B* bizonyos értelemben főlényt szerez *A*-val szemben.⁷ *B* azonban nem buzdít a törvények semmibe vételére vagy áthágására, csupán arra figyelmeztet, hogy az egymásnak ellentmondó törvények veszélyeztetik az egyén és a társadalom integritását.

A *Politikai töredékek*ben szintén jól követhetők Diderot új gondolatai. A 16 töredék *A két India történetéhez* írt részek előzménye, egyben egyik változata: Diderot 1772-ben Friedrich Melchior Grimmhez is eljuttatja a Raynal kérésére írt szöveget, amely a *Correspondance littéraire* révén kéziratossá formában több európai udvarba eljut. A *Töredékek*ben összefonódnak a politikai, antropológiai és erkölcsfilozófiai gondolatok. Az első töredék szerint az ember természete, tehát maga az ember az alapja minden törvénynek és intézménynek, hiszen a társadalom alapja is az emberi természetben keresendő: „Ez az egyedi kötelek és a tanulatlan erények eredete, ez az általános kötelek és a nyilvános erények eredete, ez a személyes és nyilvános hasznosság fogalmának forrása, ez minden egyéni megállapodás és minden törvény forrása.” (Diderot 1772/2013. 184.) Diderot a VI. töredék első mondatában vitába száll az abszolút hatalom méltatásával: „Azt mondták időnként, hogy a legjobb kormányzat egy igazságos és felvilágosult önkényúr irányítása lenne, de ez nagyon vakmerő állítás.” (Uo. 187.) Egyik ellenvetése az, hogy az alattvalókat megillető jogokat akkor sem lehet elvenni, ha az uralkodó javukra cselekszik. Érdemes megfigyelni, hogy Diderot

⁶ *Histoire des deux Indes*, XIX, 14. 297–298; *Feljegyzések II. Katalin cárnőnek*. 154; *Megjegyzések a Nakazról*, 27. 167.

⁷ Hiba lenne *B*-t Diderot-val azonosítani, aki szereplőinek álláspontját állandóan ütközteti, dialógusaiban akár belső vitát is leképez. Még a *Rameau unokaöccse* *Én* nevű szereplője sem teljesen azonos Diderot-val.

itt még természetesnek veszi az alattvaló (*sujet*) szó használatát, amelyet később kerülni fog, vagy csak a hatalom elmarasztalásával kapcsolatban él vele. Maga a szó alig-alig kendőzi az igazságtalan hierarchikus viszonyokat: „Alattvalóim csak rabszolgák lesznek, tisztességesebb néven” – olvashatjuk az *Uralkodók politikai elveiben* a cinikusan felvállalt, illetve ezáltal leleplezett álláspontot (105. §, Diderot 1774/1983. 376).

Diderot a *Politikai töredékektől* kezdve elutasítja azt a nézetet, amely csupán az uralkodó felvilágosult nézeteiben bíz, egyre inkább a nép döntési jogát hangsúlyozza. Jacques Proust azonban felhívja a figyelmünket arra, hogy Diderot-nál a közakarat (*volonté générale*) fogalmát nem szabad összekeverni a többség véleményével (Proust 1976. 1777–1778); a közakarat az a racionálisan felismerhető rend, amely a nemzet javát leginkább szolgáló döntés felé visz. A közakarat soha nem támogathatja egyetlen ember mindenre kiterjedő hatalmát: „Ha egyetértünk az uralkodóval abban, hogy abszolút úr a jóra, akkor abban is egyetértünk, hogy abszolút úr a rosszra, márpedig nem az sem az egyikre, sem a másikra.” (Diderot 1772/2013. 187.) Itt jelenik meg először az a gondolat is, hogy az uralkodó (legalábbis elvben) elszámoltatható tetteivel, akár büntethető is. Ha a *lèse-majesté* (felségsértés, felségárulás) mintájára képzett *lèse-société* (társadalom-árulás) szóval jelölt vétket követi el, felelnie kell azért, hogy hatalmával visszaél (uo). Később Diderot a *Megjegyzések a Nakazról* első két szakaszában részletesebben kifejti ezt a gondolatot. A *Politikai töredékekben* a szerződéselméletet is átértelmezi, pedig az 1751-es *AUTORITÉ POLITIQUE („Politikai hatalom”) *Enciklopédia*-szócikket még nagyrészt erre építette. A VII. töredékben jelenti ki: „Nincs olyan paktum vagy eskü, amelynek révén az ember arra jogosíthatná fel embertársát, hogy személyével kedve szerint éljen vagy visszaéljen.” (Uo. 189.)

Diderot úgynevezett „oroszországi szövegei” külön csoport a politikai íráson belül. Felmerülhet ezzel a korpuszsal kapcsolatban, hogy inkább „alkalmi” politikai szövegekről van szó és nem politikai filozófiáról. Ez a megállapítás azonban elsősorban a *Feljegyzések II. Katalin cárnőnek* című műre igaz. Diderot 1765-től kezdve a cárnő lekötöztette, 1773–1774 telén Szentpétervárra utazik, hogy eleget tegyen ismételt meghívásának. Úgy érzi, hogy nem vonhatja ki magát ez alól, bár levelei arra engednek következtetni, hogy a hosszú út és az elkötelezettség is nyugtalanítja.⁸ Hazatérése után azonban bírálja II. Katalin hatalmát és politikai törekvéseit: a *Megjegyzések a Nakazról*, valamint *A két India történetének* 1780-as vonatkozó fejezetei egyértelműen kritikusak.⁹

A *Politikai töredékek* megírása megelőzi Diderot szentpétervári útját. Az utolsó töredékben azonban már az utazás előtt kétkedését fejezi ki, a tervezett válto-

⁸ Lásd lányához írt 1773. október 23-i és Sophie Volland-hoz írt 1774. március 30-i levelét. *Correspondance*, XIII. köt. 77–79, 210.

⁹ Diderot az V. könyv 23. fejezetében ír az Orosz Birodalomról, Nagy Péter és II. Katalin uralkodása kapcsán, illetve a XIX. könyv 2. fejezetében, amely a kormányzati rendszereket tárgyalja.

zásokat felszíninek, mulandónak ítéli. A töredék két változatban is fennmaradt, a korábbiiban Diderot megnevezi a cárnőt, a későbbiben azonban „A kezdetnél kell kezdeni” címen általánosságban beszél. A kritika itt még csak Katalin kultúrpolitikáját érinti. Diderot a művészetek spontán fejlődésének elvét fejt ki az udvari mecenatúrával, a művészetek importálásával szemben. Nézetei szerint a szabad földműves- és kézműves-rétegből kerülhetnek ki művészek, így születnek nemzeti művészeti hagyományok, ezek pedig a formálódás, tökéletesedés útját követik, míg a behozott művészetek csak gyenge kópiák sokasodásához vezetnek.

Az utolsó töredék tehát még nem a cárnő reformkezdeményezéseit bírálja. Éles szemléletváltás elsősorban a *Feljegyzések II. Katalin cárnőnek* és a *Megjegyzések a Nakasról* között tapasztalható. A *Feljegyzések* kéziratát a Szentpéterváron töltött idő végén Diderot személyesen a cárnőnek adja át; nem egyértelmű, hogy a befejezetlenül maradt *Megjegyzéseknek* milyen sorsot szánt. A *Feljegyzések* bizonyos mértékben az uralkodó és a filozófus közötti dialógusba adnak betekintést. A fővárosról szóló esszében Diderot röviden kitér a társadalom eredetét vizsgáló elméletekre, majd ezeket a nézeteket továbbgondolja, saját álláspontját ütközteti velük. Fejtegetései a cárnőhöz szólnak, ezért nem ad még vázlatos áttekintést sem, csak bizonyos elképzeléseket ragad ki. Az utalásokat nem pontosítja, szabadon értelmezi az átvett gondolatokat; saját korában azonban ez elfogadható gyakorlat, hivatkozások természettudományos vagy tudós (*érudit*) történeti munkákban szerepelnek. Diderot a kiragadott gondolatokat konkrét javaslatához használja fel az esszé második felében: újra Moszkvát kell a birodalom fővárosává tenni.

A társadalom eredetéről szólva metaforákat használ, ám ezek nem feltétlenül újítóak: az egyedek egymásnak feszülő rugók, a társadalom gépezet vagy az élő szervezethez hasonlóan működik. A hatalmi rendszereket monarchia esetén piramis formában, demokrácia esetén egy síkon elhelyezkedő, egymáshoz érő, önkényuralom esetén egy síkon elhelyezkedő, de egymástól elszigetelt golyók modellezzik. Diderot a különböző elméletekből azt emeli ki, hogy a társadalom alapja a természet elleni küzdelem, ezt azonban az ember túlzásba vitte, nemcsak védekezni, hanem diadalmaskodni akart. A „társadalmak kölcsönös viszálykodása a természet üldöző hatását váltotta fel” (Diderot 1773–74/2013. 138), az egyedek egymáshoz közelítése – városiasodás, jobb úthálózat, jobb kereskedelmi kapcsolatok, a szabad földműves- és kézműves-réteg támogatása – éppen ezért fontos. Diderot a társadalom tagjainak egymáshoz közelítését a fejlődés feltételének tekinti, ezzel indokolja, hogy a cárnőnek udvarát Moszkvába kellene helyeznie, fel kellene hagynia a terjeszkedő külpolitikával, figyelmét a belső béke fenntartására kellene fordítania.

A *Feljegyzések* rövid ideig tartó pozitív szemléletet tükröznek: A *királyok erkölcséről* című esszében Diderot látszólag felmenti II. Katalint külpolitikájáért, utána azonban reformokra, a hatalom megosztására, mérséklésére biztatja. Az esszé

bevezetése, amely más erkölcsöt enged meg az uralkodónak, homlokegyenest ellentmond a *Megjegyzések a Nakazról* egyes szakaszainak, amelyek az uralkodóra ugyanazokat az elveket alkalmazzák, mint a társadalom többi tagjára, mind a törvények betartása, mind morális kérdések tekintetében (5–6, 21, 23. §§, Diderot 1774/2013. 159–160, 164–165). Diderot a cárnő tetteit látszólag elfogadja, igazolja, utána azonban – hallgatójának jóindulatát megnyerve – az alattvalók biztonságát és boldogságát szem előtt tartó kormányzásra inti, amelynek alapja a szabadság és a tulajdon tiszteletben tartása.

A *Megjegyzések a Nakazról* világosan tükrözi a radikalizálódást, a nyíltabb bírálatot. A kéziratban maradt gondolatok Diderot kései morálfilozófiájához vezetnek, amelyben a filozófus és az uralkodó viszonya másképp jelenik meg, mint korábbi műveiben. Diderot többek között azt kéri II. Katalintól, hogy saját döntéseként, külső kényszer nélkül ruházza át a törvénykezés jogát a nemzeti törvényhozó testületre. A cárnő 1767-ben összehívott, később felosztatott törvényhozó bizottságához intézett tervezetét, a *Nakazt* kommentálva egyszerre vitatja az uralkodó elképzeléseit és egyik fő forrásának, Montesquieu *A törvények szelleméről* című művének egyoldalú, sokszor torzító, ferdítő használatát.

Diderot Szentpétervárról Hágában visszatérve olvassa Katalin 1771-ben Amszterdamban franciául megjelent tervezetét, teljes címén *Instruction de Sa Majesté Impériale Catherine II. Pour la Commission chargée de dresser le projet d'un nouveau code de loix* [Őfelsége II. Katalin cárnő utasításai az új törvénykönyv kidolgozásáért felelős Bizottsághoz], oroszul rövidítve *Nakaz*. A tervezetről jegyzeteket készít, majd kommentárjait kiegészítve önálló szöveggé dolgozza át. Kritikus olvasatot ad a cárnő kezdeményezéseiről, rámutat arra, hogy szó sincs a törvényhozó hatalom átruházásáról, az abszolút hatalom felszámolásáról, alkotmányos monarchia megteremtéséről. Azt kéri a cárnőtől, hogy mondjon le a hatalom önkényes gyakorlásáról, hagyjon fel a terjeszkedést szolgáló háborúkkal, a törvényhozás jogát ruházza át a nemzetgyűlésre, csökkentse a nemesség kiváltságait és törölje el a jobbágyságot. Bár Diderot leveleiben említést tesz a cárnőnek jegyzeteiről, Katalin csak 1785-ben, egy évvel Diderot halála után olvassa a filozófus könyvtárával Szentpétervárra érkező kéziratot. A cárnő udvarába küldött példány nem maradt fenn, Katalin vélhetően dühében megsemmisítette, de Diderot lányánál, az úgynevezett Vandeul-hagyatékban az utókorra maradt egy másik példány több másolata is.¹⁰

A *Megjegyzések a Nakazról* összetett kontextusban értelmezhető, egyes részek például a *Feljegyzések II. Katalin cárnőnek* óvatos megfogalmazásait mondják ki nyíltan, helyenként provokatívan, más részek *A két India történetének* harmadik

¹⁰ Az előkészületben lévő kritikai kiadás a szöveg eredetinek tekintett kéziratát veszi alapul, amelyben Diderot jegyzetei még nem a *Nakaz* cikkelyeinek sorrendjét követik. Ez az a változat, amely 1774-ben vélhetően Galitzin herceg, a cárnő hágai nagykövete birtokába került.

kiadásához kötődnek. A szöveg legfontosabb kiindulópontja Katalin tervezete, amelyet Diderot franciául olvas. Meghatározó *A törvények szelleméről*, amelyből a cárnő gyakran merít, sokszor saját elképzelései szerint alakítva Montesquieu gondolatait. A tervezet mintegy fele *A törvények szelleméből* jön, a cárnővel kezdeményezett vita így egyben Montesquieu elméletét is érinti (Rebejkow 1994. 296–298). Diderot felismeri a Montesquieu-tól átvett részeket, illetve azt is, ha a cárnő ferdíti, vagy saját kontextusából kiszakítva használja azokat. A Montesquieu-tól átvett fogalmak, gondolatok a cárnő személyes ambícióit szolgálják, Katalin azt akarja bizonyítani, hogy Oroszország szilárd jogrendre épülő monarchia, nem a keleti önkényuralomhoz, hanem a nyugati alkotmányossághoz tartozik. Diderot ezt nem fogadja el, és már a *Megjegyzések* második szakaszában önkényuralmi rendszerűnek minősíti Oroszországot.

Az első szakaszban az abszolút hatalom felszámolását és a népet képviselő törvényhozás szükségességét hangsúlyozza. Az uralkodó nem a hatalom birtokosa, csak a törvények végrehajtója. Ha aláveti magát a mindenkire egyaránt vonatkozó törvényeknek, azzal hatalmából átruház nemzetére, főleg, ha a törvényeket nem ő, hanem egy nemzeti testület hozza. A következő lépésben gondoskodik arról, hogy utódai ezt a testületet ne számolhassák fel. A második szakaszban Diderot arra figyelmeztet, hogy egy tervezet önmagában nem garancia, hiszen a hatalommegosztás nem történt meg. A hangsúly a felülről kezdeményezett változáson van, bár Diderot az első szakaszban azt is kimondja, hogy a népnek joga van fellázadni az őt sanyargató uralkodó ellen.

A *Megjegyzések*ben megjelenő szabadság-fogalom kapcsolódik Montesquieu szabadság-meghatározásához, amely szerint a szabadság alapja a törvényesség. Diderot ugyanakkor hangsúlyozza, hogy a tulajdonjog tisztelete nélkül nem lehet szabadságról beszélni (21. §, Diderot 1774/2013. 164). *A törvények szelleméről* szabadságot tárgyaló fejezetére reflektál – „a szabadság az a jog, hogy mindenki megteheti azt, amit a törvények megengednek” – és igazolja (XI. könyv, 3. fejelet Montesquieu 1748/2000. 246), hogy Katalin a montesquieu-i gondolatot lényegétől fosztja meg, mert nem alkalmazza az uralkodóra a törvények teljes tiszteletének elvét:

A szabadságról világos és pontos elképzelést kell alkotni. Nyilvánvalóan. Ha egy polgár azt tehetné, amit a törvények tiltanak, nem lenne többé szabadság. Nyilvánvalóan, de ha nem egy polgárnak állna hatalmában ilyet tenni, hanem az uralkodónak, akkor szabadság lenne? Nyilvánvalóan, egyetlen ember szabadsága, és mindenki más szolgálása, amiből – úgy gondolom – az következik, hogy egyetlen ember szolgálása mindenki szabadságának lényeges feltétele. (Megjegyzések 22. §, Diderot 1774/2013. 164–165.)

Diderot szerint a cárnő tervezete nem biztosíték arra, hogy lemond hatalmi ambícióiról. Erre más helyen is kitér, ironikusan: „Előnyösebb egyetlen úr alatt engedelmeskedni a törvényeknek, mint több úrtól függni. Elismerem, de csak akkor, ha az

úr a törvények legelső szolgája.” (Uo. 6. §, 160.) Az egyeduralmi rendszerben nem létezhet szabadság, mert a végrehajtó hatalmat semmi nem korlátozza. Az abszolút hatalom soha nem tekinthető legitimnek:

Nem szabad azt kérdezni, hogy mi az abszolút kormányzás célja. Aligha számít, hogy mi a célja, az számít, hogy mi a következménye. Következménye az, hogy minden szabadságot és minden tulajdont egyetlen embertől tesz abszolút módon függővé. [...] Így hát az uralkodó hatalmat minden országban korlátozni kell, méghezzá tartósan. A nehezen megoldható probléma nem az, hogy törvényeket, akár jó törvényeket adjunk a népnek, hanem az, hogy megvédjük ezeket a törvényeket az uralkodó bármilyen támadásától. (Uo. 7. §, 161.)

Diderot gondolatai részben Montesquieu elveihez térnek vissza, részben eltávolodnak tőle: véleménye szerint az uralkodó személye önmagában veszélyezteti a szabadságot.

Diderot arra biztatja a cárnőt, hogy egyetlen lépésben teremtsen alkotmányos monarchiát az egyeduralmi rendszerhez tartozó tiszta monarchia helyett. Határozottan elutasítja a „jó önkényúr” lehetőségét, és arra figyelmeztet, hogy – ha létezik is ilyen uralkodó – uralkodása kártékony lehet, mert eltörli a hatalmat egyensúlyban tartó erőket, három ilyen uralkodó egymás után pedig szolgáskorba taszítaná a népet. Arra is rámutat, hogy a változás fő akadálya a végrehajtó hatalom korlátlan ereje, aminek egyenes következménye a szabadság hiánya (uo. 7–8. §, 160–163).

Diderot kevésbé éles határt von a monarchia és az önkényuralom között, mint Montesquieu: többször kitér arra, hogy a különbség csupán formai. Érdekes, hogy a *Megjegyzések*ben explicit módon nem reflektál *A törvények szelleméről* sokat támadott vezérelv-elméletére, amely szerint a monarchia vezérelve a becsület, a köztársaságé az erény, ezzel szemben az önkényuralomé a félelem.

Diderot-t arról sem győzi meg a cárnő tervezete, hogy birodalmában valóban létezik *közbenső hatalom*. Rámutat, hogy a cárnő a közbenső hatalmat csupán az uralkodó hatalmát közvetítő eszköznek tekinti, miközben annak kellene a nép érdekét és akaratát közvetítenie az uralkodó felé (uo. 14. §, 163). Diderot véleménye szerint a cárnő *alapvető törvényeket* sem adott népének. A fogalom ismét Montesquieu-től jön, aki szerint a monarchikus kormányzat csakis alapvető törvények és nem az uralkodó szeszélyei szerint működhet, a törvények letéti helye pedig egy politikai testület (II. könyv, 4. fejj., Montesquieu 1748/2000. 66). Diderot azt is kiemeli, hogy a cárnő tervezett reformjai nem nyúlnak a fejlődés legfőbb akadályaához, a feudális államrendhez. A jobbágyság felszabadítását, a nemesség kiváltságainak felszámolását, az adók vagyon alapján történő kiszabását sürgeti. A törvények érvényessége mellett az alattvalók helyzete az a kérdés, amely a legtöbb ironikus, akár szarkasztikus reakcióra bírja: „Létezik egy kitűnő

módja annak, hogy megelőzzük a jobbágyok lázadását uraik ellen: ha egyáltalán nincsenek jobbágyok.”¹¹

Diderot a *Megjegyzések* utolsó oldalain negatív tapasztalatait szögezi le: a *Nakaz* nem garancia, mert nem találja benne annak bizonyítékát, hogy a cárnő állandóvá kívánja tenni az összehívott gyűlést, és átengedi neki a törvényhozó hatalmat. Az utolsó szakasz befejezése mégis a cárnő felvilágosult törekvéseibe vetett bizalmat hangsúlyozza. Diderot ugyanazt a retorikai fogást alkalmazza, mint a *Feljegyzések II. Katalin cárnőnek* esszéiben: bár visszautasítja az abszolút uralkodó hatalmát, Katalin személyes nagyságát emeli ki, olyan uralkodóként állítja be, aki önerejéből képes a gyökeres változtatásokra. A zárzó pozitív kicsengése azonban inkább a cárnő iránt érzett személyes hálájáról tanúskodik, és nem arról, hogy felvilágosult törvényhozónak tekinti.

A *két India történetében* megjelent Diderot-írások az utolsó korszak legnagyobb terjedelmű, legszerteágazóbb politikai szövegei. Az 1780-as kiadás a két korábbi ellentétben Raynal nevével jelent meg; 1781. május 25-én hirdették ki az ítéletet, mely szerint a mű hitetlenségről tanúskodik, és a fennálló rendet támadja. Az egyik vád szerint a munka nemcsak a címben foglaltakról, vagyis a gyarmati kereskedelem történetéről szól, hanem veszélyes beékelte részeket tartalmaz. Ezek szerzője – a vádirat utal arra, hogy „idegenkezűségről” van szó – támadja a kormányzatot és az egyházat, tagadja a lélek halhatatlanságát, a királyokat zsarnoknak, a papokat hatalombitorlónak titulálja, és bírálja a francia gyarmati politikát.¹² A kitérők szerzője kiemelkedő tehetségét arra használta, hogy „barbár törvénykönyvet alkosson, amelynek nincs más célja, mint az, hogy felborítsa a polgári rend minden alapját” (*Arrêt...* 1782. 145–146).

A *két India története* valóban alkalmat ad Diderot-nak arra, hogy igen merész gondolatokat írjon le és jelentessen meg, komolyabb lehetőséget jelent számára, mint a kis példányszámú, kéziratos *Correspondance littéraire*. Eleinte robotnak érzi ezt a munkát, de a harmadik kiadás előtt ez lesz fő elfoglaltsága (Vandeul 1975. 32). Közreműködésére csak a 20. században derült fény, bár kortársai közül többen sejtették, hogy a mű bizonyos részei tőle származnak. Diderot eredeti kéziratai, melyeket Raynalnak adott át, nem maradtak fenn, részvételét a *Politikai töredékek* és más műveiben megjelenő tartalmilag vagy szövegszerűen egyező részek mellett a Vandeul-hagyaték dokumentumai bizonyítják: halála előtt az 1780-as kiadás alapján próbálta összegyűjteni az általa írt részeket, és másolatokat készíttetett. A kritikai kiadás kutatói szerint Diderot részvétele óvatossággal a teljes szöveg egyötödére tehető.

¹¹ *Megjegyzések a Nakazról*, 77. §, Diderot 1774/2013. 172. Lásd még 80., 125. szakasz.

¹² A vádirat főleg az utolsó könyv fejezeteire utal, amelyek közül az első a vallást, a második a kormányzati rendszereket, köztük az egyházi kormányzatot tárgyalja, az utolsó előtti fejezet erkölcsfilozófiai fejtegetéseket tartalmaz, az utolsó pedig kétségbe vonja a gyarmatosítás jogát.

A Diderot által írt részek átfogó koncepciója a gyarmatosítás elutasítására épül: „Bejárták, és továbbra is járják az összes vidéket egyik és másik Sarkkör felé, hogy találjanak néhány kontinenst, melyet eláraszthatnak, néhány szigetet, melyet kifoszthatnak, néhány népet, melyet kirabolhatnak, leigázhatnak, lemészárolhatnak. Vajon nem sorolhatnánk-e az emberi faj jótevői közé, aki kioltaná ezt a szenvedélyt?” – teszi fel a kérdést a zárófejezetben (*Histoire des deux Indes*, XIX, 15. 308). Diderot szerint a gyarmatosítás jóvátehetetlen hiba volt; *A két India történetében* ezzel kapcsolatban belső ellentmondást is találunk. Raynal például az 1774-es kiadásban méltatja az angolok indiai gyarmati politikáját, míg Diderot 1780-ban bírálja azt, hangsúlyozza, hogy Anglia a saját földjén alkotmányos, a szabadságjogokat tiszteletben tartó politikát folytat, gyarmati politikája azonban elnyomó (*Histoire des deux Indes*, kritikai kiadás, III, 38. 389).

Diderot Raynal művében továbbvisz, újraértelmez korábbi politikai gondolatokat. A szabadság és a tulajdon tiszteletének elvét terjeszti ki a gyarmatosított népekre, rámutat arra, hogy az európaiak saját törvényeiket sértették meg a gyarmatokon. A hódítás vágya felemésztő szenvedély, az európaiak tettei pedig szégyenletesek:

Aki átlépte az Egyenlítőt, az nem angol, nem holland, nem francia, nem spanyol, nem portugál. Hazájának csak azokat az elveit és előítéleteit őrzi meg, melyek felhatalmazzák vagy felmentik tetteit. Mászik, ha gyenge, támad, ha erős, siet, hogy szerezzen, siet, hogy örömet lelje abban, amit szerzett, és képes bármilyen gaztetre, amellyel hamarabb célba ér. Megszelídített tigris, aki visszatér az erdőbe. A vérszomj hatalmába keríti. Ilyennek bizonyult kivétel nélkül minden európai az Újvilág földjén, ahova egy közös szenvedélyt vittek: az arany éhségét. (*Histoire des deux Indes*, IX, 1. 234.)

Diderot több fejezetben visszatér az arany éhsége, a hódítás vágya, a szenvedélyek köré csoportosított gondolatokra, módszeresen kérdőjelezi meg a gyarmatosítás legitimitását, indokait, módszereit és eredményeit.

A két India történetének utolsó könyve már nem a gyarmati történelmet tárgyalja, hanem az ahhoz kapcsolódó elméleti kérdéseket. Diderot-nak egyben lehetőség ad a már említett, veszélyesnek minősített fejtegetések megjelentetésére. A kormányzati rendszerekről szóló fejezetben ismét vitába száll az abszolút hatalmat elfogadó, méltató nézetekkel. A *Politikai töredékekben* és a *Megjegyzések a Nakazról* egyes részeiben is olvasható az a vélemény, amelyre itt visszatér: egyetlen „igazságos, határozott és felvilágosult önkényúr” is bajt jelent a népre, mert akarátát a nemzet akarata ellenére is érvényesíti. Három ilyen uralkodó egymás után végképp megfosztaná a népet az ellenállás jogától. Diderot példája I. Erzsébet angol királynő, hangsúlyozza, hogy Anglia annak köszönheti alkotmányos rendjét, hogy Erzsébet mindenre kiterjedő befolyását nem öröközhette tovább (*Histoire des deux Indes*, XIX, 2. 51–52).

A *két India történetében* jellemző a metaforikus nyelv használata, amelyet Diderot korábbi politikai írásában is tapasztaltunk. A metaforák főleg egyes gondolatok kiemelését, hangsúlyozását, megerősítését szolgálják. Diderot a következőképp marasztalja el az elnyomó hatalmat: „Az önkényuralom katonák által épül fel, és katonák oszlatják fel. Születésekor oroszlán, mely elrejtí karmait, hogy nőni hagyja őket. Ereje teljében megszállott, aki saját karjával szaggatja szét testét. Öregségében Szaturnusz, akit, miután felfalta gyermekeit, saját utódai csonkítanak meg.” (Uo. 120–121.) A metafora azt a gondolatot bontja ki, amelyet *A két India történetének* korábbi fejezeteiben is megtalálunk: „minden önkényes hatalom saját vesztébe rohan” – írja Diderot egy olyan részben, ahol Raynal egyébként arról beszél, hogy Keleten az önkényuralom örök.¹³

Diderot az 1780-as kiadás zárófejezetében kétségbe vonja a felfedezések és a gyarmatosítás sikerét. Erre a mű korábbi könyveiben is kitért; Európa dicsősége csak illúzió, amely csapdába csalta: a legtöbb gyarmatosító ország hatalma növekedését várta tengerentúli birtokaitól, de csak gazdasági kudarcot, bűnök, gaztettek és háborúk pusztítását kapta (*Histoire des deux Indes*, XIII, 1. 112–113). Az utolsó fejezet címe „Gondolatok a jóról és a rosszról, amelyet az Újvilág felfedezése hozott Európára”. Raynal az előnyökkel foglalkozik: a hajózás és a természettudományok ugrásszerűen fejlődtek, Európa anyagi javakhoz és új termékekhez jutott, az utazások szükségessé tették a belső toleranciát a háborúk dúlta Európában. A hátrányok, visszaélések azonban súlyosabbak. Ez a rész már Diderot-tól származik. Amerika őslakosait kiirtották, Európa saját területén kívül folytatta a háborúzást, és a rabszolgaság szégyenletes rendszerét tartja fenn gyarmatain.¹⁴ Diderot számára tévedés a gyarmatosítás sikeréről beszélni; ha a veszélyeket és túlkapásokat előre lehetett volna látni, talán még a felfedezési kedv is alábbhagy. Gondolatai nemcsak az újkori felfedezésekhez köthetők. Az *Esszé Claudius és Néró uralkodásáról* egyik kitérője szerint Senecát olvasva újrarábukkan arra az elképzelésre, hogy a világ meghódítása végzetes következményekkel járhat: „Az embert háborúi felétől megóvná, ha nem szállhatna tengerre. Ha ez a gondolat igaz volt Seneca idejében, akkor napjainkban magától értetődő. A hullámokon túl keresünk új földet, melyet kifoszthatunk. A modernek felfedezéseiről szóló szép mondás ez, amely az antikok becsületére válik.” (Diderot 1782/1986. 392.)

A *két India története* harmadik kiadásának elítéléséhez kapcsolódik a *Levél Raynal abbé védelmében*. Grimm az ítélet kihirdetése előtt bíráló ismertetést közölt a *Correspondance littéraire*-ben. Grimmnek adott válaszában Diderot nemcsak Raynal abbét és *A két India történetét* veszi védelmébe, hanem minden haragot és üldöztetést kiváltó művet; egyben saját munkáját, közreműködését igazolja.

¹³ A *despotisme oriental*, vagyis keleti önkényuralom fogalomról van szó. *A két India történetének* megjelenése idején már közhelynek számít.

¹⁴ Diderot ezekben a részekben is sokat merít Montesquieu-tól. Lásd Brot 2012. 123–133.

Raynal személyén keresztül a gondolkodás szabadságát, a hatalom és a fennálló rend bírálatának jogát hangsúlyozza.

Grimm *A két India történetével* szemben a következő dilemmát fogalmazza meg: ha azok, akiket a mű támad, nem tudnak bosszút állni, szerzője gyáva, ha bosszút tudnak és akarnak állni, akkor pedig örült. Diderot válasza szerint a dilemma szellemes, de hamis: „Egy merészen megírt oldal szükségszerűen megsért, feldühít valamilyen nagyhatalmú és bosszúálló egyént vagy testületet. Hol van abban az örület, hol van abban a gyávaság, ha hatalmukra vagy tehetetlenségükre egyaránt fittyet hányunk?” (Diderot 1781/2013. 214.) A filozófus szerepvállalása meghatározó: Diderot Grimm dilemmáját, a „nem ostoba, nem gyáva, nem is örült” gondolatot újra és újra kibontva cáfolja. Példaként ókori és kortárs szerzőket említ. Az utóbbiak Montesquieu, Voltaire és Rousseau. Bár Rousseau-t Diderot halála után az *Esszé Claudius és Néró uralkodásáról* hosszú kitérőjében támadja, ezúttal védelmébe veszi: véleménye szerint Rousseau politikai írásai rossz kiindulópontot választ ugyan, de elveihez mérve gondolatmenete igaz.

A *Lével Raynal abbé védelmében* második felében megjelenik Diderot kései műveinek vezérgondolata: az utókor tesz majd igazságot. Ez a gondolat vezeti fel az ókori és Diderot kortársai közül választott példák sorát. Az igaz bíró „az utókor, amely nem a mi nyomorúságos érdekeink szerint hoz ítéletet” (uo. 216). Ez a meggyőződés pedig az életmű kettős konklúziója – az *Esszé Claudius és Néró uralkodásáról*, valamint *A fiziológia elemei* záró része – felé mutat.

IRODALOM

Idézett Diderot-művek:

- Diderot, Denis 1955–1970. *Correspondance*. Kiad. Georges Roth – Jean Varloot. Paris, Les Éditions de Minuit.
- Diderot, Denis 1782/1986. *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*. In *Œuvres complètes*, XXV. köt. Paris, Hermann.
- Diderot, Denis, *Feljegyzések II. Katalin cárnőnek 1773–74/2013. Megjegyzések a Nakazról 1774/2013. Politikai töredékek 1772/2013. Lével Raynal abbé védelmében 1781/2013*. In Kovács Eszter – Penke Olga – Szász Géza szerk. *Denis Diderot. Esztétika, filozófia, politika*. Budapest, L'Harmattan, 'Rezonőr'.
- Diderot, Denis 1772/1983. *Pótlás Bougainville utazásához*. Ford. Győry János. In *Válogatott filozófiai művei*. Budapest, Akadémiai Kiadó. 326–368.
- Diderot, Denis 1774/1983. *Uralkodók politikai elvei*. Ford. Győry János. In *Válogatott filozófiai művei*. 369–379.

Egyéb források

- Arrêt de la Cour de parlement, qui condamne un Imprimé en dix vol. in-8, ayant pour titre: Histoire philosophique et politique des Établissements et du Commerce des Européens dans les deux Indes* 1782. In *Supplément à l'Histoire des deux Indes*. Genf. 127–150.
- Montesquieu, Charles Louis de Secondat, baron de 1748/2000. *A törvények szelleméről*. Ford. Csécsy Imre és Sebestyén Pál. Budapest, Osiris – Attraktor.
- Raynal, Guillaume Thomas 1780/1783. *Histoire philosophique et politique des Établissements et du Commerce des Européens dans les deux Indes*. Neuchâtel – Genève.
- Raynal, Guillaume Thomas 1780/2010. *Histoire philosophique et politique des Établissements et du Commerce des Européens dans les deux Indes*. I. köt. Ferney-Voltaire, Centre International d'Étude du XVIII^e siècle. (kritikai kiadás, I–V. könyv)
- Vandeul, Angélique de 1975. *Mémoires pour servir à l'histoire de la vie et des ouvrages de M. Diderot*. In Diderot, *Œuvres complètes*, I. köt. Paris, Hermann.

Szakirodalom

- Brot, Muriel 2012. Montesquieu dans l'*Histoire des deux Indes*. *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*. 35/1. (*Débats et polémiques autour de L'Esprit des lois*) 123–133.
- Mortier, Roland 1984. Pour une poétique du dialogue: essai de théorie d'un genre. In *Literary Theory and Criticism. Presented to René Wellek*. Bern, Peter Lang. 457–474.
- Proust, Jacques 1976. Diderot et l'expérience russe: un exemple de pratique théorique au XVIII^e siècle. *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*. 94. 1777–1800.
- Rebejko, Jean-Christophe 1994. Diderot lecteur de *L'Esprit des lois* de Montesquieu dans les *Observations sur le Nakaz*. *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*. 319. 295–312.
- Stenger, Gerhardt 2012. La source inconnue des *Principes de politique des souverains* de Diderot. *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*. 47. 293–297.

BEKŐ ÉVA

Naturalizálható-e az elme?

Ambrus Gergely: *Tudományos elmefilozófia: a parallelizmustól a materializmusig*. Budapest, L'Harmattan, 2015. 317 o.

Magyar nyelven eddig meglehetősen korlátozott számban jelentek meg elmefilozófiai művek, annak ellenére, hogy az elmefilozófia a filozófiának az egyik olyan ága, amely az általános érdeklődést és a kortárs publikációk mennyiségét tekintve kiemelt szerepet játszik a filozófiai életben. Ezzel a szereppel nem áll arányban az, hogy Ambrus Gergely 2015-ös monográfiája csupán az ötödik magyar nyelvű könyv ebben a témakörben. Az elmúlt években a következő magyar nyelvű elmefilozófiai könyvek jelentek meg: Ambrus 2007-es munkája, *A tudat metafizikája*, továbbá Ambrus Gergely – Demeter Tamás – Forrai Gábor és Tőzsér János közös szerkesztésében az *Elmefilozófia – Szöveggyűjtemény*, ezenkívül Demeter Tamás *Mentális fikcionalizmusa*, és végül, de nem utolsósorban Nánay Benccé *Elme és evolúció* című könyve. Ebbe a sorba illeszkedik Ambrus Gergely *Tudományos elmefilozófiája*.

Ambrus új könyvét különleges vállalkozásnak tekinthetjük, ugyanis a szerző bemutatja benne a mai naturalizált elmefilozófia előzményeit, előfutárait olyan módon, hogy nemcsak a szó szoros értelmében vett filozófiai szakirodalmat dolgozza fel, hanem olyan tudósok – főképp pszichológusok, fiziológusok és fizikusok – műveit is elemzi, akikkel filozófiai vagy filozófiatörténeti művek többnyire nem

szoktak foglalkozni, vagy ha mégis, akkor nem ilyen részletességgel.

A *Tudományos elmefilozófia* alapján véve filozófiatörténeti mű, ugyanakkor a történeti rész mellett helyet kap benne a szerző saját álláspontja, és ezen belül a tárgyalt naturalista elmefilozófiai kép éles kritikája is. Ambrus a következőképpen jelöli meg műve témakörét:

Ebben a könyvben megkísérlem bemutatni annak a történetnek a főbb állomásait, amely a 19. századi tudományos pszichológiafilozófiától a 20. századi analitikus filozófia bizonyos irányzatain át a mai tudományos-naturalista elképzelésekhez vezetett. Ennek során bemutatom, hogyan alakultak ki és rögzültek a mai tudományos-naturalista elmefelfogások általános jellemzői, keretfeltevései, illetve hogyan bírálták ezeket már a múlt századfordulótól kezdődően (11–12).

Ezt kiegészíti azzal, hogy a történeti elemzésen keresztül a saját álláspontját is kifejti:

Könyvünk abból a meggyőződésből indul ki, hogy a [...] tudományos-naturalista elmekép alapvetően hibás – legalábbis mint az elme átfogó metafizikai

elmélete. [...] Úgy vélem, a tudományos-naturalista kép [...] az elme lényegi vonásairól nem ad számot. (17.)

Ambrus a fő célját ugyanakkor nem a fenti tézise részletes kifejtésében és alátámasztásában jelöli meg, hanem azt a történetet szeretné bemutatni, amely eredményeképpen a naturalizált elmekép „sokak számára megkérdőjelezhetetlen kiindulóponttá vált” (17). A történet bemutatásával az a szándéka, hogy rávilágítson azokra a paradoxonokra és problémákra, amelyek noha rendszeresen visszatérnek a filozófiai vitákban, a tudományos-naturalista megközelítés hívei képtelenek voltak megoldani őket mind a mai napig. Ambrus véleménye szerint „nincs is remény a megoldásukra a bevett tudományos-naturalista kereten belül” (17).

Ambrus határozott álláspont mellett kötelezi el magát: nemcsak azt állítja, hogy a naturalista elmefilozófusoknak eddig nem sikerült megoldaniuk a kritikusaik által felvetett problémákat, hanem azt is, hogy elvi szinten ki van zárva, hogy valaha meg tudják őket oldani. Ambrus szándéka pedig rávilágítani a megoldás reménytelenségére: a célkitűzése tehát ambiciózus. Ugyanakkor annyira nem ambiciózus, hogy azt is kifejtse, milyen alternatívát tud nyújtani, inkább nyíltan kimondja, hogy negatív célkitűzése van, amely nem más, mint a naturalizált elmekép bírálata.

A könyv tizenkét fejezetből áll. A bevezető és a befejező fejezet adja a mű keretét: ezekben tárgyalja a szerző a jelenleg is folyamatban lévő vitákat és a manapság képviselt fő nézeteket, és itt fejt ki saját, negatív álláspontját. A közbeeső fejezetek pedig a naturalizált elmekép történeti előzményeit és kialakulását tárgyalják. Ezekben a szerző bemutatja azokat a filozófusokat, pszichológusokat és természettudósokat a 19. század közepétől kez-

dődően, akiknek a munkássága szerepet játszott a mai naturalizált elmefilozófia kialakulásában.

Először röviden ismertetem az egymással szorosan összefüggő két keretfejezetet, és ezután térek rá a történeti fejezetek bemutatására.

Ambrus úgy fogalmaz a bevezető fejezetben, hogy „tudományos filozófia” alatt „az egzakt tudományokkal, a természet-tudományokkal és a matematikával szövetséges, azok eredményeit és módszereit elismerő, illetve részben alkalmazó filozófiai felfogásokat” értjük (37). Továbbá, „az ilyen megközelítések valódi tudásnak tekintik a tudományok eredményeit, céljuk pedig a tudományos tudás kiegészítése vagy megalapozása filozófiai (ismeretelméleti, metafizikai) eszközökkel” (37). A „tudományos-naturalista elmekép” ezekkel a felfogásokkal áll rokonságban, tulajdonképpen belőlük eredeztethető.

A tudományos-naturalista elmekép Ambrus szerint a következő tézisek együttes elfogadását jelenti (12):

- 1) A mentális jelenségek természetiek.
- 2) A mentális jelenségek oksági viszonyban állnak egymással és a fizikai eseményekkel.
- 3) A mentális entitásokat két csoportra oszthatjuk: intencionálisra és fenomenálisra.
- 4) Az intencionális állapotok reprezentációs tartalommal rendelkeznek.
- 5) Az intencionális állapotok jelentős része nem tudatos, vagyis első személyű nézőpontból nem hozzáférhető.

Az első tézis azt mondja ki, hogy természeti törvényszerűség áll fenn a fizikai és a mentális állapotok között. Ez a törvényszerű kapcsolat egyirányú abban az értelemben, hogy a fizikai állapotok határozzák meg a mentális állapotokat és nem fordítva. Ebből az következik, hogy

mentális állapotok nem tudnak létezni fizikai állapotok nélkül. Ambrus – jogosan – felhívja arra a figyelmet, hogy a mentális állapotok természeti mivoltát a reduktív materializmus, a nem-reduktív materializmus és a naturalista dualizmus – e három meglehetősen különböző teória – egyaránt állítja (13).

A második pontból fakadó fő probléma, a mentális okozás a mű történeti fejezeteiben számos helyen megjelenik, a mentális okozás magyarázatára vonatkozó megoldási kísérletek lényeges elemét képezik a könyvnek. Nem véletlenül, ugyanis ez az egyik legjelentősebb probléma az elmefilozófiában, amelyre nem született egyelőre még csak konszenzushoz közeli válasz sem. Erre a történeti fejezetek ismertetésekor részletesebben visszatérek.

A harmadik tézist illetően valójában nem ennyire egyöntetű a vélekedés, mint ahogy itt Ambrus vázolja. Vannak ugyanis olyan filozófusok, akik az elme kétosztatúságát megkérdőjelezzik, ahogy erre felhívja a figyelmet Márton Miklós és Tőzsér János e könyvről szóló recenziója is.¹ A kortárs elmefilozófusok közül például Colin McGinn amellet érvel, hogy az intencionális és a fenomenális tulajdonságok nem elválaszthatók egymástól.²

A negyedik fenti tézisen azt kell érteni, hogy minden intencionális állapot valamiféle külső tárgyra irányul, azaz valamit reprezentál. Például ha arra gondolok, hogy tegnap befagyott a Balaton, akkor a gondolatom a Balatonra mint külső tárgyra irányul, azaz valamiféle kapcsolat van a mentális állapotom és a Balaton mint tárgy között.

Az ötödik tézishez Ambrus hozzáteszi azt a meglátását, hogy míg a korai tudományos elmefilozófia képviselői úgy gondolták, hogy az intencionális állapotaink

többsége tudatos, azaz első személyű nézőpontból hozzáférhető, manapság az az álláspont az általánosan elfogadott, hogy az intencionális-kognitív állapotaink többsége nem tudatos, azaz nem hozzáférhető introspekció által (16). Ezek elsősorban olyan komputációs műveletek, amelyek tudattalanul, automatikusan mennek végbe az agyunkban (mint például az arcok felismerése vagy az emlékeink felszínre kerülése váratlan helyzetekben).

Miután Ambrus felvázolja a tudományos-naturalizált elmekép lényegi állításait, kifejti a fő tézisé: az öt naturalista alaptézis valójában téves kiindulópont. Úgy gondolja, a később vázolt parallelista és fizikalista álláspontok nem képesek olyan konzisztens világképet kialakítani, amely a fenti öt tézist együttesen tartalmazná. Mind a parallelisták, mind a fizikalisták vagy feladják, vagy ártértelemezik valamelyik fenti premisszát (18).

Ambrus szerint a fenti tézisek elsősorban azért tévesek, mert paradoxonhoz vezetnek, és nem adnak plauzibilis magyarázatot a mentális okozásra. Ugyanis ha elfogadjuk a fizikai világ oksági zártságának az elvét, akkor az a nézet, hogy fizikai és mentális okozás egyaránt létezik, túldetermináltsághoz vezet. Ha viszont elfogadjuk az eliminatív és a reduktív materializmus állítását, amelyek szerint valójában minden okozás fizikai okozás, az azt implikálja, hogy mentális okozás nem létezik, vagyis az elme epifenomenális, ami Ambrus szerint nehezen tartható következmény. A fizikai világ oksági zártságát pedig a naturalizált világkép hívei megkérdőjelezhetetlennek tekintik. Ambrus véleménye szerint sem a túldetermináltság, sem az epifenomenális elme nem meggyőző magyarázat; ugyanakkor ha naturalizált elmefilozófiát akarunk folytatni, akkor nem vethetjük el a fizikai világ oksági zártágának az elvét – a mentális okozás paradoxona lényegileg ebben áll.

¹ Márton – Tőzsér 2016. 35.

² McGinn 1988. 219–239.

Ugyanakkor Ambrus elsiklik afelett, hogy a fizikalista azonosságelméletet pontosan a fenti problémák megoldására dolgozták ki: ha a mentális és a fizikai tulajdonságokat egymással azonosnak tekintjük, akkor nem áll fenn sem túlde-termináció, sem epifenomenalizmus. Az azonosságelméletet csak egy lábjegyzet erejéig említi a szerző (18), viszont nem tárgyalja részletesen, hogy miért tartja elfogadhatatlannak. Később pedig azt a véleményét fejt ki, hogy „a mentális okozást nem lehet megfelelően értelmezni a tudományos-naturalista keretben” (290).

Ambrus másik fő érve a naturalista tézisek tarthatatlanságáról az, hogy a fenti harmadik tézisből – mely szerint az elme kétosztatú – az következik, hogy elgondolhatók „fenomenális zombik”³. A gondolat-kísérlet kidolgozója, David Chalmers azzal érvel, hogy metafizikailag lehetségesek olyan zombik, akiknek vannak intencionális állapotaik, azaz vannak gondolataik, és ugyanolyan cselekvéseket hajtanak végre, mint az emberek, azzal a különbséggel, hogy nincsenek fenomenális állapotaik, azaz számukra nem jelenik meg valamilyen szubjektív módon a világ. Ambrus amellet érvel, hogy a zombi-fogalom inkonzisztens, ugyanis:

Egyrészt a zombik nem tudhatják, hogy ők zombik, különben sérülne a zombi-hipotézis azon feltevése, hogy a zombik és emberikreik viselkedése megkülönböztethetetlen. Ugyanakkor a zombi-elmélet nem tudja kielégítően magyarázni, hogyan lehetséges ez, tudniillik hogyan hiheti egy zombi, hogy vannak fenomenális állapotaik. Másfelől úgy vélem, a zombi-hipotézis nem ragadja meg a zombik ún. kvázifenomenális hi-teit [...]. (19)

Ambrus szerint a zombi-hipotézis azt implikálja, hogy a gondolatainkhoz való első személyű hozzáférésünk egyrészt irreleváns a cselekedeteink vonatkozásában, másrészt pedig nem lényegi vonása a gondolatainknak. Ambrus ezeket a következményeket elfogadhatatlannak tartja (18–22).

A naturalista tézisek bírálatát azzal folytatja, hogy „a fenomenális állapotok naturalista értelmezései nem vetnek számot érdemben a fenomenális állapotok lényegi első személyűségével” (24). Ambrus úgy gondolja, lényegi különbség áll fenn a fenomenális és a fizikai tulajdonságok között: ha a fenomenális tulajdonságokat lényegileg első személyűnek tekintjük, míg a fizikai tulajdonságokat lényegileg harmadik személyűnek (azaz objektív leírást adhatunk róluk egy külső perspektívából), akkor a Leibniz-törvény alapján e két tulajdonság nem lehet azonos. Ambrus szerint erre a problémára az sem ad kielégítő magyarázatot, hogy néhányan, mint például David Papineau,⁴ illuzórikusnak nyilvánítják ezt a különbséget (24). Amellet érvel, hogy a fenomenális tapasztalatok első személyűségéről sem a reduktív, sem a nem-reduktív materializmus nem ad kielégítő magyarázatot: az előbbi azért, mert ha a szubjektív érzeteket agyi állapotokkal azonosítjuk, akkor valamiféle lényegi elemet hagyunk ki a leírásból; az utóbbi pedig azért, mert nem magyarázza meg, miért járnak együtt a fizikai-agyi állapotok fenomenális állapotokkal (25).

Ezt véleményem szerint így is megfogalmazhatjuk: a reduktív materializmus szerint a fenomenális állapotok azonosak agyi állapotokkal, tehát nincs végső soron egy olyan további tulajdonság, amely külön magyarázatot igényelne; a nem-reduktív materializmus szerint pedig bár létezik olyan szubjektív, fenomenális tapasztalat,

³ Chalmers 1996. 172–209.

⁴ Papineau 2002.

amely a fizikai folyamatokkal nem azonos, nincs magyarázat arra, hogy miért létezik ilyesmi. Úgy gondolom, Ambrus jogosan veti fel, hogy a miért-kérdés további magyarázatot igényel. Chalmers elmélete, a naturalista dualizmus egyébként magyarázatot ad a fenomenális tapasztalatokra, tehát Ambrus ezen érvével szemben helytálló, viszont a naturalista dualizmus a fenti zombi-hipotézissel szembeni ellenérvek miatt nem tartható Ambrus szerint.

Itt megjegyezhetjük, hogy míg a mentális okozás problémájára plauzibilis javaslatot szolgáltat az azonosságelmélet – bár hozzátehetjük, hogy vannak meglehetősen problematikus következményei –, addig Ambrus utóbbi, a fenomenális tapasztalatokra vonatkozó érve helytálló az azonosságelmélettel szemben is.

A másik keretfejezetben, a könyv záró fejezetében a szerző visszatér a fent tárgyalt problémákra. Hangsúlyozza, hogy a naturalista elméletek alapvető tévedése, hogy figyelmen kívül hagyják az első személyű nézőpontot, nem tekintik lényeginek a gondolatainkhoz és a tapasztalatainkhoz való első személyű hozzáférést. Ez a hozzáállás Ambrus szerint elhibázott, ugyanis „a gondolatok, hitek természetének igenis lényegi vonása, hogy van első személyű aspektusuk” (282).

A könyv történeti része a két keretfejezet közé van beágyazva. Ebben Ambrus arra világít rá, hogy miért bizonyult ennyire szívósnak és maradandónak a tudományos-naturalista megközelítés a téves alapjai ellenére is (291). Ambrus célja annak bemutatása, hogy a szubjektivitás ignorálása hogyan alakult ki és vált meghatározóvá a 20. század elmefilozófiájában. A történet íve azt mutatja, hogy eleinte csak módszertani elvként, tudományos céllal használták a harmadik személyű, objektív leírást, aztán később, az 1960-as évektől kezdődően

a szubjektivitás ignorálása „metafizikai elméletté »lényegült át«” (31).

A történeti fejezetekben Ambrus precíz, részletes leírást ad a tárgyalt szerzők álláspontjáról és érveléséről. Számos hivatkozást találhatunk az eredeti forrásokra, ami terjedelmes szakirodalom feldolgozására utal. Ennek részét képezi filozófiai körökben kevésbé ismert természettudósok és pszichológusok munkássága is, így a vizsgált téma széleskörű és alapos bemutatásának lehetünk tanúi. A történeti fejezetek nagy erénye továbbá, hogy a szerző számos helyen rámutat arra, hogy a ma is aktuális elmefilozófiai kérdéseket már jóval korábban is megfogalmazták különböző kontextusokban.

Az első történeti fejezet a pszichofizikai parallelizmust mutatja be, amely a 19. század közepén jelent meg. Ennek hátterében az a megfontolás állt, hogy a pszichológiai és a fizikai jelenségek között lényegi, kategóriális különbség van, ezért nincs köztük kapcsolat, nem állnak egymással oksági viszonyban. Ugyanakkor a mindennapi tapasztalataink azt mutatják, hogy valamiféle korreláció feltételezhető a fizikai és a mentális állapotok között. Ambrus rávilágít a pszichofizikai parallelizmus történeti és filozófiai előzményeire, amelyek között Descartes szerepe kiemelt jelentőségű. Descartes azt állította, hogy a test és az elme két különböző szubsztancia, amire az volt az általános ellenreakció, hogy ha két szubsztancia alapvetően különböző, akkor nem tudnak hatni egymásra. Viszont valamiféle magyarázatot igényelt a mentális okozás, vagyis az, hogy úgy tűnik, a szándékaink révén mozgatni tudjuk a testünket és fizikai hatást tudunk gyakorolni a külvilág tárgyaira. Az okkazonalizmus, a leibnizi „eleve elrendelt harmónia” elve, és a pszichofizikai parallelizmus egyaránt egyfajta válasznak tekinthető Descartes nézetére (38–39).

A pszichofizikai parallelizmussal nagyjából egy időben jött létre az úgynevezett „tudományos filozófiai parallelizmus”, amely a harmadik fejezet témája. Ennek első jelentős képviselője, Gustav Fechner két-aspektus monista nézetet vallott, amely szerint a fizikai és a pszichológiai létezők valójában ugyanazok a létezők, csak más-más perspektívából nézve (50). Fechner elfogadta a fizikai oksági zártság elvét, és úgy gondolta, a pszichológiai folyamatoknak előfeltétele az agyműködés (51). A brit parallelisták ezzel szemben dualisták voltak: azt hangsúlyozták, hogy a mentális és a fizikai jelenségek alapvetően különböznek egymástól, ezért redukálhatatlanok egymásra. Közülük Alexander Bain úgy gondolta, ezek együtt járása megmagyarázhatatlan rejtély (54). John Tyndall pedig arra hívta fel a figyelmet, hogy a materializmus nem ad magyarázatot arra a kérdésre, hogy az agyi folyamatok miért járnak együtt bizonyos érzetekkel (56) – ugyanez a kérdés ma is aktuális az elmefilozófiában.

Ambrus ezután Ernst Mach neutrális monizmusát elemzi (59), majd rátér olyan filozófusok és kísérleti pszichológusok munkásságának a tárgyalására, mint például Alois Riehl, Hermann Helmholtz és Emil du Bois-Reymond (61–70). Nyomatékosan felhívja a figyelmet arra, hogy ezek a szerzők olyan érveket és problémákat fogalmaztak meg már a 19. század második felében, amelyek nagyon hasonlóan jelentek meg a 20. század végén is néhány analitikus filozófusnál. Például Du Bois-Reymond Colin McGinn-t⁵ és Joseph Levine-t⁶ megelőzve kijelentette, hogy elvi okokból nem tudhatjuk meg, hogyan jön létre tudat az agyból. Ezen kívül Du Bois-Reymond kifejtette azt a nézetét, hogy mechanikus okokból nem lehet leve-zetni, hogy egy hang miért kellemes vagy

kellemetlen számunkra, illetve egy bizonyos fizikai jelenség miért okoz nekünk fájdalmat (66). Hasonló érvelésekkel találkozhatunk az elmúlt évtizedek analitikus elmefilozófiájában is, ezek közül a legnagyobb hatást talán Frank Jackson tudásér-ve váltotta ki.⁷

Ambrus felhívja egyébként a figyelmet arra már a könyve bevezetőjében is, hogy a tudományos-naturalista elmekép nemcsak hibás, hanem ezen túlmenően

[O]lyan hibák nyilvánulnak meg benne, amelyekre már az előző századforduló idején rámutattak az elme, a pszichikai jelenségek korabeli tudományos filozófiai értelmezéseinek bírálói [...] (11).

Ez a véleménye nyer alátámasztást a fenti példák tárgyalásával. Idézi az említett szerzők mellett Thomas Huxley híres kijelentését, amely nagyszerűen rávilágít a probléma lényegére:

[A]z, hogy egy olyan figyelemreméltó dolog, mint a tudat, a működő ideg-szövet produktuma, legalább olyan fantasztikus, mint a dzsinn megjelenése, amikor Aladdin megdörzsöli a lámpáját (67).⁸

Huxley egyfajta materialisztikus parallelizmust vallott Ambrus interpretációja szerint, emellett epifenomenalista volt (66–67). E nézet szerint az elme-nak nincs oksági hatékonysága, amiből az következik, hogy plauzibilisen fenntartható a pszichofizikai parallelizmus, nem áll fenn a túldetermináció problémája. Az epifenomenalizmus ugyanakkor meglehetősen kontrainuitívnek tűnő álláspont volt, ugyanúgy, mint az az elképzelés, hogy nincs oksági kapcsolat a fizikai és a

⁵ McGinn 1989. 349–366.

⁶ Levine 1982. 127–136.

⁷ Jackson 1986. 291–295.

⁸ Huxley 1866. 210.

mentális jelenségek között. Ambrus szerint ez volt a fő oka annak, hogy egyre több kritika jelent meg a parallelizmussal szemben az 1890-es évektől kezdődően, ami miatt aztán egyre jobban elvesztette a vonzerejét (68).

A negyedik fejezet a parallelizmus ellen megfogalmazott kritikákat részletezi. Az egyik kritikus, Christoph Sigwart amellet érvelt, hogy empirikus bizonyítékaink vannak a pszichofizikai okságra. A túldeterminációt azzal próbálta kivédeni, hogy az energiamegmaradás törvénye nem zárja ki a pszichofizikai okságot; másrészt pedig nem bizonyított, hogy az élővilág törvényei redukálhatók lennének fizikai törvényekre (77). Vita tárgyát képezi ma is, hogy a biológia törvényei redukálhatók-e a fizika törvényeire.

A parallelizmust szintén kritizáló Wilhelm Wundt azt a nézetét fejtette ki, hogy a mentális oksági folyamatokban olyan minőségileg új tulajdonságok jelennek meg, amelyek nem vezethetők le az elemeikből. Ezzel tulajdonképpen az emergencia elvét fogalmazta meg (82–87), amely szerint a magasabb szintű tulajdonságok minőségileg mások, mint az alacsonyabb szintűek, és ezek a magasabb szintű tulajdonságok nem redukálhatók az őket megalapozó rendszer mikrostruktúrájára.

Wilhelm Dilthey is a pszichofizikai parallelizmus ellenzője volt: szerinte ennek a nézetnek erkölcsileg tarthatatlan következményei vannak, mivel azt feltételezi, hogy a mentális állapotaink nem állnak oksági kapcsolatban a fizikai cselekedeteinkkel. Azzal érvelt, hogy az energiamegmaradás elvéből nem következik a fizikai világ oksági zártsága, tehát a pszichofizikai okság plauzibilis álláspont, nem áll fenn túldetermináció (89). Hasonló állásponton volt Ludwig Busse is, csak ő úgy közelítette meg a kérdést, hogy az energiamegmaradás kizárólag zárt rendszerekre érvényes, amellet viszont nincs

döntő érv, hogy a fizikai világ egésze zárt rendszert képezne (111).

Ebből – a könyv többi részéhez viszonyítva aránytalanul hosszú – fejezetből kiderül, hogy számos filozófus hasonló problémákon gondolkodott ugyanabban a korban, és sok esetben hasonló érveket vagy ellenérveket fogalmaztak meg. Ez a fejezet jól bemutatja az adott korszakellenet, a hátránya viszont, hogy nem érvek köré, hanem az egyes szerzők munkássága köré csoportosul, így határozottan történeti, lineáris jelleget ölt. Ambrus sok szerzőt tárgyal benne, emiatt és a terjedelem miatt is érdemes lett volna két fejezetre bontani a parallelizmus ellen megfogalmazott kritikákat.

Ezután néhány olyan fejezet következik, amelyek szerintem kilógnak a könyv gondolati-történeti ívéből, ezekre visszatérek később. A nyolcadik fejezet Carnap logikai pozitivizmusát tárgyalja: Carnap a metafizikát teljesen elutasította, így azt vallotta, hogy a mentális és a fizikai jelenségek kapcsolatára vonatkozó metafizikai kérdések értelmetlenek; továbbá ezek a kérdések eleve úgy vannak megfogalmazva, hogy ne is lehessen őket megválaszolni (190–191). Úgy is értelmezhetjük Carnap teóriáját, hogy csak azok az állítások értelmeseek, vagyis tudományosak, amelyek harmadik személyű nézőpontot ragadnak meg, azaz objektívek, és így empirikusan verifikálhatók. Tehát Carnap jelentős lépésnek tekinthető abban a folyamatban, amely az elmefilozófiában a szubjektivitás ignorálásához vezetett – bár ő maga nem gondolta azt, hogy ignorálni kellene a szubjektivitást, csupán tudományos módszertant szeretett volna kidolgozni.

A kilencedik fejezet a logikai behaviorizmust mutatja be, amelynek az volt a központi állítása, hogy a mentális állapotainkra vonatkozó mondatok jelentését meg lehet határozni kizárólag a viselkedésünkre vonatkozó mondatokkal (196). A szerző

Chisholm bírálatát⁹ tárgyalja, amely rávilágít arra, hogy az intencionalitást mellőzni kívánó logikai behaviorista megközelítés nem plauzibilis (214–221). Ambrus megemlíti Willard van Orman Quine¹⁰ és Jerry Fodor¹¹ ellenérveit is, amelyek szintén kivédhetetlen csapást mértek a logikai behaviorizmusra (221–223), így meggyőzően és világosan ad számot arról, hogy miért szorult vissza ez az álláspont az 1950-es évektől kezdődően.

A tizedik fejezet kiemelt jelentőségű a történetben: ebben tárgyalja ugyanis a szerző, hogy a behaviorizmus háttérbe szorítása után a materializmus és a funkcionalizmus nyert teret az elmefilozófiában, amelyek manapság is fontos szerepet játszanak. Számos kortárs képviselőjük van, akikkel Ambrus vitába száll a könyv keretfejezeteiben. Úgy értelmezi a történeti folyamatot, hogy Carnap metafizika-ellenes attitűdje után a materializmus és a funkcionalizmus, ez a két metafizikai elmélet terjedt el, aminek az volt a fő oka, hogy Quine meggyőző érveket hozott fel az 1960-as években arra nézve, hogy a metafizikai állításokat nem lehet elválasztani a tudományos állításoktól, vagyis a metafizika nem számítható a tudományos nyelvből. Ambrus szerint ugyanebben az időben egyfajta világnézeti igény is megjelent egy átfogó metafizikai elméletre: ez az elmélet pedig a materializmus volt, mivel ez állt leginkább összhangban a természettudományokkal (230).

A materializmussal egy időben jelent meg a funkcionalizmus, amely a mentális állapotokat az oksági szerepükkel határozza meg. E két elmélet közös vonása Ambrus szerint az, hogy oksági elméletek, és a téziséük a következő:

[A] mentális állapotok metafizikai természetének része, hogy objektív állapotok, metafizikai lényegük, hogy bizonyos oksági szerepet töltenek be, hogy bizonyos fajta agyi vagy funkcionális állapotok (233).

Ambrus kiemeli, hogy míg a logikai pozitivistáknál kizárólag módszertani oka volt annak, hogy a pszichológiai fogalmakat objektivizálják, ezt a módszertant a materializmus és a funkcionalizmus metafizikai tézissé alakította át. Úgy gondolja, a materializmus és a funkcionalizmus nem is szándékozik magyarázatot adni a tudatos tapasztalatokra, ugyanis lényegtelennek minősítik a tapasztalatokhoz való első személyű hozzáférést (244–247). Ez azt jelenti, hogy az oksági elméletek valamiféle lényegi, alapvető dolgot hagynak ki a leírásukból (253).

Az előbb tárgyalt fejezetek koherensen épülnek egymásra és összefüggő történetet alkotnak, ugyanakkor a fennmaradó néhány további fejezet némileg kilóg a sorból, vagy legalábbis nincs kellőképpen beépítve a gondolati ívbe.

Ezek közé tartozik az Edmund Husserl-ről szóló ötödik fejezet, illetve a hatodik, amely Moritz Schlick Husserl-kritikájáról szól. A könyvből alapjában véve az rajzolódik ki, hogy Schlick volt az egyetlen, aki érdemben reflektált Husserl antinaturalista álláspontjára, és mintha ebben ki is merült volna Husserl hatása. Ha Husserlnek valóban ennyire jelentéktelen a szerepe a bemutatott történetben, akkor viszont kissé túlzottnak tűnik, hogy két fejezet is vele foglalkozik.

A hetedik fejezetben úgy tűnik, mintha az lenne a szerző célja, hogy bemutassa Bertrand Russell rendkívül gazdag életművét, ahelyett, hogy az addig felvázolt történetet folytassa. Ez a fejezet csak annyiban köthető az eredeti témához, hogy bemutatja, hogyan tolódott Russell a pályája során egyre inkább a naturalizálás felé.

⁹ Chisholm 1957.

¹⁰ Quine 1960.

¹¹ Fodor 1968.

A tizenegyedik fejezet további kitérőnek tűnik két szorosan összekapcsolódó és lényeges fejezet között. Ebben Ambrus „interpretacionizmus” címszó alatt mutatja be Quine, illetve Daniel Dennett és Donald Davidson elméletét, amelyek között markáns hasonlóságok találhatók. A közös kiindulópontjuk ugyanis az, hogy (1) a viselkedés intencionális leírása redukálhatatlan fizikai leírásra, és (2) ez az intencionális leírás nélkülözhetetlen az emberi viselkedés jellemzésében (257). Ambrus elemzi a három filozófus teóriáját, aztán arra a konklúzióra jut, hogy bár az interpretacionizmus adekvátanban ragadja meg a mentális jelenségek természetét, mint az oksági elméletek, mégsem ad elfogadható értelmezést arról, hogy „mi módon játszanak szerepet az intencionális állapotok a cselekvés okozásában” (269).

A záró fejezetben a szerző összegzi a bemutatott történeti ívet. Kiemeli, hogy Carnap és a logikai pozitivisták nem ignorálták a mentális jelenségek első személyű aspektusát, hanem épp ellenkezőleg: igyekeztek azokat tudományosan megismerni. Emiatt tartották fontosnak az objektív, harmadik személyű, tudományos leírást (271–272). A kísérleti pszichológia megjelenése nagymértékben hozzájárult a „lélek fizikaizálásához”, a pszichofizikai korrespondencia tézise empirikus kísérleteken alapult. Aztán a tudományos logikai behavioristák úgy gondolták, a tudatot és a szubjektív nézőpontot nem lehet tudományosan kezelni, a pszichológia csak korlátozottan képes megragadni a pszichikai jelenségeket (272–273). A behaviorizmus hanyatlása után pedig megjelent a materializmus, a funkcionalizmus és az interpretacionizmus, amelyek kizárólag harmadik személyű fogalmakkal próbálják leírni – Ambrus véleménye szerint sikertelenül – az elme természetét. A történeti folyamat úgy összegezzhető, hogy a behaviorizmustól kezdődően nem foglal-

koznak a naturalista elméletek a szubjektív, első személyű tapasztalatokkal, és ezáltal valamiféle lényegi elemet hagynak ki a magyarázatukból (274–275).

Úgy gondolom, Ambrus művének a legnagyobb erénye a vállalkozása különlegessége, vagyis az, hogy több tudományterület képviselőinek a munkásságán keresztül mutatja be a naturalizált elmekép kialakulását, így átfogó és széles körű képet nyújt az olvasónak. További pozitívum, hogy a történeti elemzés során több esetben is bemutatásra kerül olyan nézetek kifejlődése, amelyeket ma sokan hajlamosak evidensnek venni; de így, hogy nyomon követhetjük a kialakulásukat és képet kapunk az előzményeikről, világosabban láthatjuk, milyen kérdéseket próbáltak eredetileg megválaszolni, illetve milyen álláspontok ellenében határozódtak meg; és így láthatjuk azt is, hogy ezek a nézetek egyáltalán nem annyira evidensek, mint amilyenek manapság esetleg tűnhetnek. Ezek közül kiemelném, hogy több tárgyalt szerzőnél felmerül, hogy az energiamegmaradás törvénye, illetve a fizikai világ oksági zártságának az elve nem volt annak idején megkérdőjelezhetetlen, hanem több olyan filozófus és természettudós is akadt, aki kétségbe vonta, hogy ezek az elvek alkalmazhatóak lennének az élőlényekre vagy a pszichofizikai törvényekre.

Véleményem szerint Ambrus jól rávilágít arra, hogy milyen problémák következnek a naturalista elmekép alaptéziseiből, de nem gondolom, hogy az általa bemutatott érvek meggyőznék a naturalizmus híveit arról, hogy a naturalizmus téves alapfeltevésekből indul ki. Mivel Ambrus nem ad számot arról, hogy a naturalizmussal szemben milyen más, plauzibilisebb alternatívát tud nyújtani, nem mutatja meg, hogy létezne olyan alternatíva, amelyet a naturalizmussal szemben előnyben kellene részesítenünk. Úgy gondolom ennek

fényében, hogy bár egy naturalista Ambrus érveiben komoly kihívásokat láthat, mégsem fogja őket a naturalizmus meggyőző cáfolataként értelmezni. Másrészt viszont Ambrus a kortárs szakirodalom és a ma is aktuális viták széles körű, átfogó ismeretéről ad számot, ami alapján azt feltételezheti az olvasó, hogy majd máskor, egy másik vállalkozás keretében alkalmat teremthet arra, hogy kifejtse részletesen a saját álláspontját, és azt pozitív tézisként fogalmazza meg.

Számomra hiányzik a könyvből egy olyan általános bevezető, amelyben a szerző megjelöli, hogy milyen olvasóközönségnek szánja a művét, és milyen előképzettséget vár el az olvasójától. Továbbá egy ilyen bevezető lehetőséget adna arra, hogy megelőlegezze, melyik fejezet miről fog szólni, és honnan hova fog eljutni a mű gondolatmenete.

Hasznos lett volna az is, ha a könyv végén szerepel egy fogalomtár és egy névmutató, hiszen számos filozófiai szakkifejezés és meglehetősen sok szerző szerepel a műben, mindegyik eléri azt a mennyiséget, amennyit érdemes lett volna fogalomtárba, névmutatóba rendezni. A könyvben helyenként félregépélések találhatók, kár, hogy ezek kijavításáról a kiadó nem gondoskodott.

Úgy gondolom, a *Tudományos elmefilozófia* ezekkel a hiányosságokkal együtt is értékes és különleges vállalkozás, amelyet haszonnal forgathatnak azok, akik az elmefilozófia iránt érdeklődnek. Ambrus műve árnyalt képet és mélyebb megvilágítást ad a mai elmefilozófiáról azáltal, hogy több tudományág képviselőinek a munkásságán keresztül bemutatja, milyen fő kérdések és problémák játszották és játszáka ma is a legnagyobb szerepet ebben a filozófiai irányzatban.

IRODALOM

- Ambrus Gergely 2007. *A tudat metafizikája*. Budapest, Gondolat.
- Ambrus Gergely – Demeter Tamás – Forrai Gábor – Tózsér János (szerk.) 2008. *Elmefilozófia – Szöveggyűjtemény*. Budapest, L'Harmattan.
- Chalmers, David 1996. *The Conscious Mind*. Oxford, Oxford University Press.
- Chisholm, Roderick 1957. *Perceiving. A Philosophical Study*. Ithaca, Cornell University Press.
- Demeter Tamás 2008. *Mentális fikcionalizmus*. Budapest, Gondolat.
- Fodor, Jerry 1968. *Psychological Explanation: An Introduction to the Philosophy of Psychology*. New York, Random House.
- Huxley, Thomas 1866. *Lessons in Elementary Physiology*. London, MacMillan.
- Jackson, Frank 2008. Amit Mary nem tudott. (Ford. Eszes Boldizsár.) In Ambrus Gergely – Demeter Tamás – Forrai Gábor – Tózsér János (szerk.): *Elmefilozófia – Szöveggyűjtemény*. Budapest, L'Harmattan. 319–324.
- Levine, Joseph 1982. Materialism and Qualia. *Philosophical Quarterly*. 32. 127–136.
- Márton Miklós – Tózsér János 2016. Eltűnő szubjektivitás. *BUKSZ*. 2016. tavasz–nyár. 29–36.
- Nánay Bence 2000. *Elme és evolúció*. Budapest, Kávé Kiadó.
- McGinn, Colin 1988. Consciousness and Content. *Proceedings of the British Academy*. 76. 219–239.
- McGinn, Colin 1999. Megoldható-e a testlélek dualitásának rejtélye? (Ford. Reke Lajos.) *Gond*. 20. 185–204.
- Papineau, David 2002. *Thinking about Consciousness*. Oxford, Oxford University Press.
- Quine, Willard Van Orman 1960. *Word and Object*. Cambridge/MA, MIT Press.

Kultúra és erőszak

Pabis Eszter (szerk.): *Az erőszak reprezentációi*. Debrecen, Debreceni Egyetemi Kiadó, 2015. 208 o.

A Debreceni Egyetem Kulturális Archeológia Kutatócsoportja interdiszciplináris műhelyszemináriumokhoz kapcsolódó kultúratudományi könyvsorozatot indított útjára 2015-ben. A következőkben az erőszak kérdését különféle szempontokból feldolgozó első kötetről lesz szó, de már megjelent az áldozat problematikájával foglalkozó könyv (*Az áldozat reprezentációi*. Szerk. Balogh László Levente és Valastyán Tamás. Debreceni Egyetemi Kiadó, 2016), és készül a sorozat harmadik része is, amely a szégyen reprezentációit vizsgálja.

Az erőszak azon jelenségek közé tartozik, amelyekről a legkülönbözőbb tudományterületek képviselői fejtették ki álláspontjukat, rengeteg erőszak-elméletet találhatunk, mégsem érezzük úgy, hogy már mindent elmondtak a témáról. Egyrészt az erőszakkal kapcsolatos legalapvetőbb kérdésekben sincs egyetértés (pl. fogalmának, megjelenési formáinak leírása), másrészt a társadalmi változásokkal az erőszak újabb és újabb kifejeződési módjai jelennek meg (világháborúk, nukleáris fegyverek, modern terrorizmus, médiaerőszak stb.), ezek pedig új típusú értelmezéseket kívánnak. A biológiai-pszichológiai fel fogások közül Sigmund Freud és Konrad Lorenz erőszak-koncepciói tekinthetők a téma alapelméleteinek. Érdekes nézetet

fejtett ki Erich Fromm *A rombolás anatómiája* című művében, amelyben a szerző a destruktív emberi erőszakot nem ösztön-szerű tényezőkre vezeti vissza (mint eltérő elméleti alapállásról, de Lorenz és Freud is), hanem az egzisztenciális szükségletek romboló módon való kielégítésére. A lélektani szempontú teóriák közül manapság az evolúciós-pszichológiai magyarázatok a legnépszerűbbek. Számos szociológus és filozófus (pl. Max Weber, Georg Simmel, Georges Sorel, Norbert Elias, Zygmunt Baumann) is fontos elemzésekkel gazdagította az erőszakkal kapcsolatos irodalmat. Gyakran hivatkoznak politikai filozófiai írásokban a politikai hatalom és az erőszak fogalmát megkülönböztető Hannah Arendtre, de népszerűek a strukturális erőszak elméletét megalapozó Johan Galtung művei is.

Az említetteken kívül még számos nagy nevet lehetne felsorolni, akikre a téma klasszikusaiként hivatkoznak a nemzetközi szakirodalomban, de magyar kutatók is fontos szempontokkal járultak hozzá az erőszakról való gondolkodáshoz. A humán tudományok hazai művelőinek tollából csak az utóbbi néhány évben több, a témával foglalkozó könyv született. Megemlíthetjük Kulcsár-Szabó Zoltán munkáját (*A gondolkodás háborúi*. Budapest, Ráció, 2014), vagy a Magyar Filozófiai Társaság

2015-ös konferenciájának előadásaiból készült kötetet (*Lábjegyzetek Platónhoz. Az agresszió.* Szerk. Laczkó Sándor. Szeged, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány, MFT, Sátus Kiadó, 2016). A Pabis Eszter által szerkesztett *Az erőszak reprezentációi* című tanulmánygyűjtemény is ide sorolható.

A kötet pozitívumaként kell kiemelni mindenekelőtt, hogy az erőszak-tematika „túlírt” vonatkozásairól, sokszorosan kivésített koncepciókról szóló írásokat nem találhatunk benne. A szerzők egy része új megközelítéseket mutat be nemzetközi szakirodalmi háttérre támaszkodva. Más tanulmányírók kortárs művészek alkotásaiból kiindulva értelmezik az erőszakot. A harmadik csoportot pedig azok a cikkek jelenthetik, amelyek ismert történeti, teológiai vagy jogi kérdések valamely speciális vonatkozását tárgyalják.

Pabis Eszter bevezető tanulmánya azon túl, hogy ad egy vázlatos áttekintést az erőszak irodalmáról, kitér a strukturális és a szimbolikus erőszak néhány kérdésére is (Galtung és Bourdieu alapján). Ez az elméleti megalapozás azért hasznos, mert a kulturális erőszakformák gyakran előkerülnek a kötetben, például Kiss Lajos András, Takács Miklós vagy Horváth Andrea írásaiban. Pabis kissé részletesebben foglalkozik Jan Philip Reemtsma újszerű, az erőszakot elszenvedő testet vizsgáló fenomenológiai koncepciójával. Reemtsma lokalizáló (ezen belül eltávolító és elfogó), abúzív, illetve öncélú erőszak között tesz különbséget, utóbbira az jellemző, hogy mindenféle valódi racionális indítékot nélkülöz, célja a test integritásának végleges megsértése. Ugyan a Reemtsma által leírt erőszakformák többsége kapcsolatba hozható a korábbi tipológiákkal, az öncélú erőszakot nem elemezhetjük a hagyományos ok-okozati séma szerint, ez ellenáll a racionális magyarázatoknak. Mivel Reemtsma felfogása valóban számos tovább-

gondolásra érdemes felvetést tartalmaz, érdemes lett volna egy külön tanulmányban foglalkozni a koncepció részletesebb elemzésével, és pl. azt megvilágítani, mit is ért a szerző azon, hogy minden erőszakos tett alapja a fájdalommal sújtható test, itt mintha az ember (sokféleképpen értelmeshető) sérülékenysége kizárólag a testi szenvedésre redukálnódna.

Az újabb filozófiai, illetve szociológiai szakirodalom alapján írt áttekintő tanulmányt Kiss Lajos András és Takács Erzsébet. Étienne Balibar erőszakfelfogását – világosan, a lényegi vonatkozásokat több szempontból is körüljárva – mutatja be írásában Kiss Lajos András. Balibar a természetes erőszakra adott válaszként értelmezi az ellen-erőszakot (a természetes erőszakra adott állami választ), a nem-erőszakot (a pacifizmust) és az erőszakot megszüntető anti-erőszakot. A francia filozófus továbbá feltárja a „hiperkapitalizmusra” jellemző strukturális erőszak két fő megvalósulási formáját: az „ultra-objektív” és az „ultra-szubjektív” kegyetlenséget. Az előbbi során az embereket tömegméretekben dologként, használhatatlan „szemétként” kezelik, az utóbbi esetben pedig egyéneket és csoportokat gonoszként, fenyegető, ezért elpusztítandó démonikus erőként jelenítenek meg. Balibar rámutat (az ultra-objektív kegyetlenséghez kapcsolódóan), hogy azok a felesleges emberek, akiket már kihasználni sem akarnak, nem hordozzák az emberiség és önmaguk emancipálásának, illetve az erőszak megszüntetésének lehetőségét. Ebben a helyzetben többek között a *civilité* „politikájának” megvalósítását ajánlja Balibar, amelynek gyökerét a hegeli erkölcsiség-fogalomban találja meg. Ennek középpontjában a tisztelet, az emberek differenciált elismerésére való törekvés áll: talán ilyen módon az erőszak még az éppen elviselhető mértékre redukálható. Kiss Lajos András színvonalas áttekintésének olvasója felfigyelhet

egy apróbb elírásra is: az *anti-violence* fogalmát a 95. oldalon ellen-erőszaknak fordítja a szerző anti-erőszak helyett (korábban helyesen, ellen-erőszakként utalt magyarul a *contre-violence* fogalmára). Még egy megjegyzés a felvetettekkel kapcsolatban: érdemes lenne Balibar *civilité*-felfogásának és Axel Honneth szintén hegeli alapú elismerés-elméletének összefüggéseit feltárni.

Takács Erzsébet Didier Fassin művei alapján mutat rá a „humanitárius érv” politikai hatásaira, tehát – Hannah Arendt kifejezésével élve – a könyvület politikájának működésére. A biolegitimitás fogalmával Fassin arra a jelenségre utal, amikor az egyének a testüket használják jogforrásként. Az államtól segítséget kérők gyakran nem jogokra hivatkoznak, hanem szenvedő testük „felmutatásával” próbálják elérni céljukat. Fassin ezt Franciaországban végzett kutatásokkal bizonyítja, de a jelenség máshol is kimutatható. Az átmeneti segílyt kérők, illetve a tartózkodási engedélyért folyamodó bevándorlók kérelmükben betegségüket, testi-lelki szenvedéseiket hangsúlyozzák, sőt, sok esetben saját maguknak okoznak szenvedést (öncsonkítás is előfordul), hogy a humanitárius érvre hivatkozhasanak. Végül mindez a „szenvedés banalizációjához” vezetett, mivel az ügyeket elbíráló hivatalnokok egy idő után immúnissá váltak a szenvedéstörténetekre. Takács Erzsébet felhívja a figyelmet arra, hogy veszélyes lehet, ha az igazságosság politikája helyett az együttérzés politikája érvényesül, mert bizonyos emberek másokkal szembeni előnybe részesítéséhez vezet megkérdőjelezhető szempontok alapján, továbbá egy ilyen politika ellehetetleníti az érdemi vitát és nem szolgálja az igazságtalanságok mélyebb okainak feltárását. Ugyanakkor meg kell jegyezni, hogy az együttérzés a politikai döntések során sem mellőzhető (ha nem is lehet kizárólagos szempont),

hiszen egy ilyen politika elvezethet ahhoz, amit Balibar „ultra-szubjektív” kegyetlenségnek nevez: ezt az elmúlt időszak európai menekültválságára adott egyes politikai reakciók nyilvánvalóvá tették.

Négy olyan szöveget találhatunk a kötetben, amelyeknek szerzői kortárs irodalmi, illetve színházművészeti alkotásokat elemeznek az erőszak szempontjából. Takács Miklós Kovács Judit *Megtárgadva* című regénye, illetve annak témája, a II. világháborúban nemi erőszakot elszenvedett nő traumája kapcsán a történetek feldolgozatlansága miatti melankolikus emlékezetéről, az áldozat és a tettes felcserélhetőségéről (ami egyaránt feltárható az erőszakot elkövető orosz katonák, illetve az erőszakra reagáló közösség vonatkozásában) gondolkodik lényeglátó tanulmányában. Szintén szép dolgozatot olvashatunk Horváth Andreától, aki Elfriede Jelinek egyik műve (*Kéj*) alapján a férfi és nő közötti úr-szolga viszony, az erotikus párkapcsolaton belüli „racionális erőszak” kérdéseit vizsgálja. Mindkét említett szövegben előkerül a strukturális erőszak kérdése is. Az előbbiben a tabuizáló, az áldozatot hallgatásra kényszerítő kulturális közeg erőszakos volta hangsúlyozódik. A „férfiak által bekebelezett” szexuális nyelvet legyőzni képtelen, ezért „politikai” művet író Jelinek regényében pedig – Horváth Andrea elemzése ezt nyilvánvalóvá teszi – a nőt használati tárgyként kezelő patriarchális rend brutalitása meghatározza azoknak a férfiaknak a viselkedését, akik természetesnek tekintik a nemi erőszakot egy párkapcsolatban.

Borbély Szilárd szövegeiből kiindulva Valastyán Tamás a halálhoz való viszonyulás két eltérő módját ütközteti egyéni hangvételű, izgalmas tanulmányában, amelynek központi gondolata a „redő”, a torlódást és üresedést egyaránt kifejező ritmikusan hullámozódó mozgás köré szerveződik. Borbély Szilárd a szüleit ért

brutális támadást, illetve annak következményeit elbeszélő *Egy büntény mellékszálai* című írásában egy olyan világot jelenít meg, amelynek alapvető jellemzője a gyilkosság. A halál – amelyet korszakunk nyugati kultúrája tabuizál – egyedül a gyilkossághoz kapcsolódóan van jelen a hétköznapiakban. A „gyilkosság ígérete” azonban nem jelenti a halál „komolyan vételét”, sőt – ezt kijelenthetjük Borbély Szilárd és Valastyán Tamás meglátásai alapján – a gyilkosság és általában az erőszak komolyan vételét sem, mert a krimiktől, bűnügyi tudósításoktól elfásult ember képtelen átérezni ezek brutalitását (hacsak nem válik érintetté, Kricsfalusi Beatrix lentebb ismertetendő írásában is előkerül ez a probléma). A barokk korszak – amellyel Borbély Szilárd kutatóként is foglalkozott – még tudott mit kezdeni a halállal. Valastyán a barokk korra jellemző redőződést és halálhoz való viszonyt El Greco *Orgaz gróf temetése* című képe alapján elemzi, ezt hasonlítja össze a Borbély-szövegekben tetten érhető „mentális” és „materiális” redőkkel, illetve Spinoza filozófiájának alapkategóriáit is átértelmezi a brutalitás rendjének megfelelően. A gyilkosság világának szürkésege, a véres lepedő és a traumától görcsbe ránduló test hullámzása távol van a barokk halotti pompától, az üdvösség és a halál „boldogságának” redőzetétől.

Kricsfalusi Beatrix Mundruczó Kornél három színházi rendezését, az ún. erőszak-trilógiát értelmezi színvonalas tanulmányában. Mundruczó ezekben a rendezéseiben szembesíteni kívánja a nézőt azzal, hogy az erőszak, a legdurvább erőszak hétköznapijaink része, de ezt nem akarjuk tudomásul venni. Mundruczó színháza hiperrealista módon ábrázolja a hétköznapiakban jelenlévő brutalitást, szándékoltan rossz érzéseket kíván kelteni az erőszakot tétlenül szemlélő közönségben, ilyen módon arra próbálja felhívni a figyelmünket,

hogy passzivitásunkkal az erőszak elkövetőinek „társ-tetteseivé” válunk. Ugyanakkor Kricsfalusi Beatrix egy alapvető ellentmondásra utal: Mundruczó folyamatosan provokálja a nézőt (durva jelenetek, kiszólások, kérdések), a saját passzivitásuk feladására sarkallva őket, de amikor ez megtörténik (pl. egy néző beleszól a játékbá), azzal a színészek nem tudnak mit kezdeni, hiszen a rendező erre nem számított. Mundruczó a befogadót a tétlen szemlélő szerepébe kényszeríti, amely ellen elvileg küzd, tehát – teszem hozzá – a rendezés a nézőket strukturális erőszaknak veti alá. Ezért egyetérthetünk a Jacques Rancière ide illő megállapítására utaló szerzővel: Mundruczó „erőszak-trilógiája” elvételi célját, mivel „a társadalomkritika előállítása közben nem viszonyul elég kritikusan a saját ábrázolási és észlelési rendjéhez” (162).

A választott témával kapcsolatos alapvető ismereteket összefoglaló, illetve a felvetett problémákat némileg új szempontból megvilágító tanulmányok közé tartozik Fazakas Sándor munkája. A szerző a református teológia perspektívájából tekinti át a keresztyénség és az erőszak kapcsolatát, illetve általában az emberi élet értékének kérdését. Egyfelől rámutat az erőszak alkalmazásához való viszonyulás teológiai ambivalenciáira, másfelől nyilvánvalóvá teszi, hogy a keresztyén felfogásban az emberi életnél nincs magasabb rendű érték. A nagy ívű dolgozat írójának széleskörű teológiai műveltségéről tanúskodik, azonban kissé zavaróan hat a számos felvetett, de részletesen ki nem fejtett probléma és az olykor filozófiailag nem kellően reflektált fogalomhasználat (a morál vagy éppen az emberi méltóság értelmezésére gondolok, az persze kérdéses lehet, hogy teológiai szöveg esetén jogos-e egyáltalán az ilyen elvárás). Balogh László Levente logikus felépítésű, jól követhető írásában – amely a történettudomány és a politikai filozófia iránt érdeklődők számá-

ra egyaránt ajánlható – az első világháború erőszaktapasztalatának újszerű elemeit veszi sorra, főként Ernst Jünger műveire támaszkodva: elemzi a háború industrializálódását (az ember a technika alárendeltjévé válik), illetve totalizálódását. Olvashatunk továbbá az áldozat fogalmának átalakulásáról is, hiszen a világháborúban történt borzalmak után problematikussá vált a hősi áldozatot hozó katona eszménye, annak ellenére, hogy a propaganda ezt sulykolta. Ez az idealizált kép erősen befolyásolta a századfordulón született, a háborút közvetlenül meg nem tapasztaló nemzedék viszonyát a militarizmushoz.

Az erőszakot jogi (büntetőjogi, illetve polgári jogi) szempontból megvilágító tanulmányok – Gyurán Ildikó büntetőjogi, Román Róbert pedig polgári jogi szempontból járja körül a kérdést – szakszerűek, emellett jól olvashatók, tartalmazzák a témával kapcsolatos legfontosabb rendelkezéseket, illetve azok érvényesítése során felmerülő esetleges kérdésekre is kitérnek. Külön kiemelendő Gyurán Ildikó írásából (amelyben egy kisebb elírást találhatunk: az új BTK-t 2012-ben fogadták

el, de 2013. július 1-jén lépett hatályba, ez tévesen szerepel a 172. oldalon) a családon belüli erőszakkal foglalkozó rész, ez alapján is egyértelmű, hogy a jelenlegi szabályozás – bár az új BTK már külön tényállásban szabályozza ezt a bűncselekményt – még mindig nem jelent kellő jogi védelmet a sértetteknek. Főként azért nem – ezekre részben az említett tanulmány is utal –, mivel a családon belüli erőszak áldozatai a legtöbb esetben nem kérik az eljárás megindítását a családtagjuk ellen, mert meg akarják kímélni őt, vagy mert szégyellik nyilvánosság elé tární a megáláztatásaikat, és sok esetben az eljáró hatóságok közreműködése sem támogató jellegű, így a sértettek úgy érezhetik, hogy magukra maradnak, védtelenek. Jó lenne, ha végre olyan rendszer jönne létre, amelyben az áldozatok valódi segítséget kapnak.

Remélhetőleg e rövid recenzió olvasója számára egyértelművé vált, hogy érdemes a kezébe vennie a debreceni kutatócsoport munkájának eredményét, mert valóban fontos és továbbgondolásra érdemes szövegeket talál a bemutatott kötetben.

E számunk szerzői

BARCSI TAMÁS (PhD) Pécsen szerzett doktori fokozatot filozófiából, a PTE ETK egyetemi adjunktusa. Érdeklődési, kutatási területei: etika, társadalomfilozófia, az emberi méltóság filozófiája, kultúrkritika.

BEKŐ ÉVA a BME GTK Tudományfilozófia és Tudománytörténet Doktori Iskolájának a hallgatója. Kutatási területei az elmefilozófia és az ind filozófia.

E-mail: eva.beko@filozofia.bme.hu.

BICZÓ GÁBOR (PhD) (1968) habilitált egyetemi docens, Debreceni Egyetem. Kutatásai a filozófiai antropológia, a 19. századi német filozófia (különös tekintettel Nietzsche bölcselére és a filozófiai hermeneutika), a kulturális és szociálandropológia tudománytörténete, az asszimilációs folyamatok, az etnikus együttélési modellek (cigány–magyar, román–magyar) és az alkalmazott narratológia (antropológiai portré és mesekutatás) tématerületeihez kapcsolódnak.

ERŐS FERENC (1946) a PTE Pszichológiai Intézetének professor emeritusa, az MTA doktora. Fő kutatási területe az identitás és az előítélet szociálpszichológiája; a pszichoanalízis története és elmélete. E-mail: erosferenc@gmail.com.

FEHÉR M. ISTVÁN egyetemi tanár (ELTE, Andrásy Deutschsprachige Universität), az MTA r. tagja. Kutatási területe a 19–20. századi filozófia egyes áramlatai, elsősorban a német idealizmus, a fenomenológia, az egzisztencializmus, a hermeneutika, az életfilozófiai és a neomarxista áramlatok. E-mail: feher@ella.hu.

KAPOSI MÁRTON ny. habil. egyetemi docens (ELTE, Ókori és Középkori Filozófia Tanszék), az MTA doktora. Fő kutatási területe a filozófia- és esztétikatörténet (középkor és reneszánsz, 19–20. század), a személyiségfilozófia (inkognitó, szerelem), a magyar–olasz kulturális kapcsolatok története.

KOVÁCS ESZTER (1977) a Szegedi Tudományegyetem Francia Nyelvi és Irodalmi Tanszékének kutatója, 2011-től volt Bolyai ösztöndíjas. Kutatási területei a 18. századi francia irodalom, Diderot és Montesquieu, utazási irodalom.

OLAY CSABA az ELTE BTK Filozófia Intézet Újkori és Jelenkori Filozófia Tanszékének tanszékvezető egyetemi tanára. Főbb kutatási területei: a hermeneutika, az életfilozófia, Heidegger, Gadamer és Hannah Arendt filozófiája.

RÉZ ANNA (1985) egyetemi adjunktus az ELTE BTK Általános Filozófia Tanszékén. Disszertációját, melynek címe „Responsibility as Attributability: Control, Blame, Fairness”, 2013-ban védte meg a Közép-Európai Egyetemen. Fő kutatási területei: erkölcsi felelősség, morálpszichológia, ézelemelméletek. E-mail: anarez@gmail.com

SIK DOMONKOS habil. egyetemi docens az ELTE–TáTK Elmélettörténet Tanszékén. Kutatási területei: a kortárs kritikai elméletek és társadalomfilozófia.

Summaries

Who Is the “Other”?

GÁBOR BICZÓ

The critical turn is an important conceptual development in contemporary cultural anthropology that began at the end of the sixties. This article analyzes and reviews key aspects of the critical turn, particularly those associated with the representation of the “Other”. The first part of the paper investigates the epistemological background of the controversy about representation in the famous Writing Culture debate among James Clifford, Paul Rabinow, Mary Louise Pratt, George Marcus and Michael Fischer. The second subchapter reveals how the epistemological critique of representation in the critical anthropology works. Here I reflect on Bernhard Waldenfels’ concept of the representational paradox in ethnology that is entwined with the basic idea of the discipline. The third part of the paper concludes by acknowledging the difficulties of anthropological understanding which researchers face as an unbridgeable epistemological gap between the representation and the represented “Other”.

Prejudice: The Ideology of Desire

FERENC ERŐS

The article examines the social psychological concept of prejudice, based on Elisabeth Young-Bruehl’s *The Anatomy of Prejudices* (1996). In her book the American philosopher and psychotherapist criticizes the traditional, mainstream approach to prejudices, as represented in Gordon W. Allport’s *Prejudice* (1954) and in *The Authoritarian Personality*, by Theodor W. Adorno and his associates (1950). While the mainstream theories assume that the prejudice or ethnocentrism is one single attitude based on the cognitive mechanisms of overgeneralisation and stereotyping, she argues that it is necessary to distinguish between different types of prejudices, the people who hold them, the social and political settings that promote them, and the human needs they fulfil. According to her, prejudices, like racism, anti-Semitism, sexism, and homophobia in modern times are “ideologies of desire”, since they “institutionalise at deeper... individual and social and political level the differences between ‘us’ and ‘them’”. She proposes a classification of prejudice types on the basis of distinguishing between obsessive, hysterical and narcissistic characters. Young-Bruehl’s approach is challenged by the Norwegian philosopher Lene Auestad who in her book *Respect, Plurality, and Prejudice* (2015) suggests that the „silent social consensus” around prejudices should be interpreted in terms of modern psychoanalytic trauma theory.

Prejudices As Conditions of Understanding

ISTVÁN M. FEHÉR

In a highly provocative chapter of his main work, *Truth and Method*, Hans-Georg Gadamer has undertaken what he called a rehabilitation, not only of authority and tradition, but of prejudice as well. The title of the chapter, "Prejudices as Conditions of Understanding," is, in fact, a challenge in itself. In a succinct form, it formulates the highly controversial – indeed rather shocking and seemingly outrageous – thesis according to which prejudices are not to be regarded – as is commonly thought – as an obstacle, hindrance, or impediment for understanding. On the contrary, in actual fact, they are the very conditions that make understanding possible at all.

In my paper I propose to reconstruct and make sense of Gadamer's above claim as well as his position with regard to the concept of prejudice in its relation to several neighboring, that is, related concepts, such as, first of all, pre-understanding, with an eye also to his view of authority and tradition (the first two sections of this paper). In the final step (the third section), I wish to show how Gadamer's treatment of the issue was anticipated and indeed delineated by Heidegger. In an Appendix, finally, I attempt to show that something such as pre-understanding and prejudice was not completely unknown to a thinker commonly thought to be a bitter enemy of prejudices by virtue of being *the* philosopher of the Enlightenment – Immanuel Kant.

The Conception-Forming Role of the Human Intellect in Dante's Society Concept

MÁRTON KAPOSÍ

According to Dante, man, naturally in accord with God's intention and providence, developing his intellectual abilities exclusive to his *genus*, and organising co-operation throughout the whole of mankind, is able to establish a worldwide monarchy, the emperor of which, who is independent of the pope, could prevent the prevalence of *cupiditas*, and the conflicts arising from it. Thus it could create peaceful conditions, ensuring that the human race could live its life in this world according to their real calling; they could fulfill their intellectual and moral values unthwarted, which – though only indirectly – could help them gain happiness in the afterlife.

Dante is mainly relying on Aristotle's complex soul concept and teleologic ontology when he takes Augustine's historical philosophy further in a more secular sense and broadens the Thomist monarchy concept, because he develops the more dynamic and conscious image of man of the Averroes commentary, who, by linking the universality of *intellectus possibilis* and the form shaping of *intellectus actívus* (hence *intellectus adeptus*) gains knowledge, which is continually being enriched by human beings, or can be made the theoretical driving force of their activities on various levels and in various forms.

With a certain indirectness, Dante demonstrates that man has the essential forces, generic abilities (intellect, temperance, interactivity and so on) that allow the forging of a more just society, since apart from the sovereign's elevated position and philosophical culture, the special consciousness of citizens as individuals is a secure source and guarantee of the institutions and smoothly running mechanism of a more advanced society that can shape a more favourable human existence.

Diderot's Political Thought between 1770 and 1784

ESZTER KOVÁCS

In the present paper, I examine Diderot's political philosophy during the last decade of his life. I intend to present this study as marginal notes to the new translation in Hungarian of his selected works, published in 2013. I argue that Diderot expresses more radically certain ideas in political texts after than during his editorship of the *Encyclopédie*. The key notions from 1770 are *nature, liberty, property*. We can observe a more determined criticism of absolute power, as well as anti-colonial convictions. Diderot emphasizes the respect of so-called natural laws and urges a national legislation. I focus on two of his works related to his journey in Russia and on his contribution to the *History of the two Indies* published under the name of Raynal.

Prejudice, Presupposition and Tradition from a Hermeneutic Point of View

CSABA OLAY

At the very beginning of philosophy the idea was formulated that all thought rely on presuppositions. Therefore philosophical thinking sought to clarify her relationship to presuppositions and prejudices from early on. The paper examines the problem of presuppositions in the light of Hans-Georg Gadamer's philosophical hermeneutics which discussed the question in the framework of the "rehabilitation of prejudices". Prejudices need to be rehabilitated on the basis of their peculiar "productivity", since they constitute conditions of understanding. Following a sketch of how the question of prejudices arises in philosophy, also with an eye to social psychology, the bigger part of the paper will treat the specific hermeneutic conception of prejudices. In connection with this, I discuss Gadamer's view on tradition and authority, and contrast it with Odo Marquard's sceptic philosophy of compensation.

Implicit Bias and the Limits of Individual Responsibility

ANNA RÉZ

The paper explores the aims and perplexities of explaining individual moral responsibility for actions influenced by implicit biases toward members of minority groups. First it presents the notorious difficulties of justifying responsibility for such instances of human agency, which apparently lacks either consciousness or direct control or identification with one's value judgments. The author argues that although indirect and attributionist accounts of moral responsibility adequately explain and justify most of the cases where people are held responsible for their implicit biases, in order to explain "alienated" cases (where someone is influenced by implicit biases in spite of their sincere egalitarian commitments) we would have to accept normatively untenable and counterintuitive variant proposals. The second part of the paper situates the problem in the contemporary political context and raises some general complaints about the political project which aims to erase structural injustice by diminishing individual biases. The author argues that (i)

blaming individuals for being influenced by implicit biases is not an effective method of eliminating discriminatory behavior and that (ii) at least in certain contexts 'weeding out' individual biases is insufficient to end structural inequalities. Thus, the paper concludes, there is no (practical) need to extend the scope of individual responsibility for biased behavior to those cases, where this extension requires substantial theoretical sacrifices.

Prejudice in Late Modernity

DOMONKOS SIK

Prejudice appears on the horizon of philosophy as a twofold problem: from an epistemological point of view it is considered as a necessary element of interpreting reality (Gadamer), from a moral philosophical point of view it is considered as a threat of objectifying the other (Habermas). From a historical perspective we may argue that prejudice is inseparable from modernity, as it became the key element of relating to the other in the functionally differentiated societies (Gesellschaft). Accordingly the question concerning the preconditions and functioning of prejudice needs to be posed over and over as modernity changes. This indicates the aim of the article that is reinterpreting the notion of prejudice based on critical theories of late modernity (including Bourdieu, Giddens, Habermas, Honneth and Lash). For this task a previously elaborated network theoretical framework is used (based on the works of White and Latour), which helps us to analyse in parallel those various forms of prejudice, which appear in action situations coordinated by different logics such as value accumulation, reflectivity, communication, recognition or technics. The network concept of prejudice attempts to move forward not only from the approach of the philosophy of consciousness (e.g. Allport, Gadamer), but also from philosophy of language (suggested by Habermas). After elaborating these differences and the idealtypical network constellations characterized by dogmatic or idealizing prejudices, finally an attempt is made to describe the network dynamics of prejudice.